



EDITORIAL

Filosofía y Teología en el Tomismo 243

ARTICULOS

Gérmenes de idealismo en las "Investigaciones lógicas" de Husserl 250

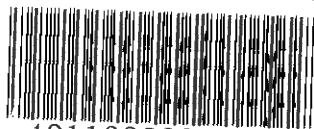
La materia inteligible 281

BENITO R. RAFFO MAGNASCO: *El Estoicismo y su teoría del hombre* 285

BIBLIOGRAFIA

JOSE IGNACIO ALCORTA: *El existencialismo en su aspecto ético* (Alberto Caturelli) pág. 295; MICHELE FEDERICO SCIACCA: *La Filosofia y el concepto de la Filosofia* (Alberto Caturelli) pág. 298; JOACHIM VON RINTELEN: *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis* (Walter Brüning) pág. 301; ANTON ANTWEILER: *Das Problem der Willensfreiheit* (Guido Soaje Ramos) pág. 304; SAN AGUSTIN: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (Alberto Caturelli) pág. 305; HENRI MARROU: *Saint Augustin et l'Augustinisme* (Alberto Caturelli) pág. 306; AUGUSTO GUZZO: *La Philosophie de demain* (Marcelo J. Martinez Cantón) pág. 307; JOÃO AMEAL: *A revolução tomista* (Alma Novella Marani) pág. 309; MARIO CASOTTI: *Didattica* (Alma Novella Marani) pág. 310; B. ORCHARD...: *Verbum Dei* (R. Primatesta) pág. 312; HECTOR D. MANDRIONI: *Introducción a la Filosofia* (J. E. Bolzán) pág. 313; FILIPPO SELVAGGI: *Filosofie delle scienze* (J. E. Bolzán) pág. 313; FRANKFORT...: *El pensamiento prefilosófico* (J. E. Bolzán) pág. 314; GÖTTLER: *Pedagogía sistemática* (Alberto Caturelli) pág. 317.

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000051960

CRONICA

Año XI

1956
(Julio-Septiembre)

Núm. 41

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Secretario de Redacción

GUILLERMO P. BLANCO



COMITE DE REDACCION

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)



FILOSOFIA Y TEOLOGIA EN EL TOMISMO

I

1. *Desde que el hombre es hombre ha tenido una inclinación innata por quitar a las cosas el velo que oculta lo que ellas en si mismas son, ha querido penetrar y dilucidar su más íntima esencia o principios últimos constitutivos. Descubrir el ser, la razón de ser, de la realidad externa y de la propia interna siempre ha sido y sigue siendo el más hondo y natural anhelo del espíritu. Más aún, tal inclinación a descubrir y contemplar la entraña ontológica de las cosas o, en términos técnicos, a la actividad especulativa o teórica, señala el ápice del obrar humano, el acto por el que el espíritu se acrecienta con la posesión de su bien específico, el ser como verdad, y que, cuando llega a su término definitivo, logra su perfección suprema en la posesión plena del Bien infinito.*

Obligado a procurarse los medios de subsistencia, el hombre no siempre puede ni ha podido —y menos en sus primeros y difíciles pasos sobre la tierra— dedicarse a tan noble y específica tarea contemplativa para descubrir y posesionarse inmaterialmente del ser de las cosas. Más aún, al comienzo, esa tarea no logró independizarse de otras actividades análogas, especialmente de la religiosa.

Recién hacia el siglo VII antes de Cristo se alcanza el ejercicio puro de la contemplación con independencia de toda otra preocupación, la búsqueda del ser de la realidad sin más intención que la de descubrirlo, de ver o contemplar lo que él realmente es. Así nació la filosofía en Grecia —o, con más precisión, en su colonia de Mileto— con Tales y los primeros jónicos.

Desde entonces con más o menos dedicación y éxito los hombres no han cesado en su intento de penetrar en los repliegues cada vez más hondos del ser para arrebatarle su misterio y dilucidar, en lo posible, hasta su última trama ontológica.

2. *La Edad Media no podía ser una excepción en ese esfuerzo teórico. Sólo el sectarismo ha podido obcecar a ciertos historiadores —también de la filosofía— hasta hacerles afirmar que durante tal época poco menos que se paralizó la actividad cultural, sin excluir la filosófica, y que los sabios de entonces sólo se ocuparon de Teología. La verdad es como es, y no como tales historiadores quieren que sea, y, a medida que avanzan las investigaciones históricas, sobre todo con la publicación de los manuscritos de entonces, en su mayor parte inéditos, se va descubriendo la múltiple y gamada riqueza espiritual de esta calumniada Edad. La atmósfera de purificación y la intensidad de la vida espiritual de entonces no hacían sino favorecer el florecimiento de la contemplación, de la Sabiduría desinteresada.*

Es cierto que la posesión segura por la fe de la Verdad revelada encauzó la actividad intelectual hacia una penetración y desenvolvimiento cada vez mayor de la misma en una obra teológica estrictamente tal. cuando no, por vía de experiencia amorosa, hacia la contemplación gozosa de Dios por la Sabiduría de los santos. Más aún, la posesión de la Verdad divina por la fe y la Teología condujo a algunos maestros de entonces a un desprecio o, al menos, a un abandono de la Filosofía como a una “vana curiositas”.

Pero tal actitud ni fue general ni podía subsistir, dada la inclinación natural de la inteligencia a la indagación de la verdad, dado que la misma Teología no podía realizar plenamente su propia obra sin un gran desarrollo de la Filosofía y dado, sobre todo, que la Iglesia no podía sino propiciar y defender la búsqueda de toda la verdad, que siempre es Dios o viene de Dios.

3. *Casi todos los grandes maestros de la Teología medioeval cultivaron a la vez la Filosofía, e intentaron distinguir claramente sus dominios buscando señalar sus correspondientes límites.*

Algunos creyeron que podían hacerlo apelando al ámbito diverso de verdades, que corresponde a una u otra Sabiduría. Pero bien pronto se demostró que tal camino conducía a dificultades insalvables, ya que muchas verdades accesibles a la indagación filosófica de la inteligencia, estaban a la vez reveladas por Dios. Fue Santo Tomás de Aquino quien con su doctrina de los objetos formales dió solución definitiva a esta espinosa cuestión, distinguiendo con toda precisión y claridad los dominios de las dos Sabidurías, de la fe y de la Teología, por una parte, y de la razón y de la Filosofía, por otra. La verdad aprehendida por la fe y la Teología y la verdad aprehendida por sola la razón y la Filosofía, aun siendo en algunos casos la misma, llega a nosotros por diferentes cauces: por la autoridad de Dios, en un caso, y por la evidencia, en el otro. El objeto formal o motivo de asentimiento es, pues, quien diversifica ambas Sabidurías. La fe cree, acepta la verdad, apoyada en la visión que Dios tiene de esa verdad y que Él comunica por la Revela-

ción; la inteligencia en Filosofía ve por sí misma esa verdad, apoyada en la evidencia de ésta.

Partiendo de las verdades primeras o evidentes por sí mismas, que descubre en sus primeras miradas sobre el ser, la inteligencia desarrolla luego sus conexiones ontológicas e ilumina con ella los datos empíricos, llevando así la evidencia de los primeros principios cada vez más lejos hasta descubrir con ellos nuevas verdades. Tal precisamente la labor filosófica: hacer descender la luz o inteligibilidad de la verdad evidente desde los primeros principios hasta otras verdades cada vez más complejas, o inversamente, esclarecer la verdad de un hecho o realidad concreta haciéndolo ascender hasta la luz evidente de la verdad de los primeros principios.

En cambio, la Teología, partiendo de las verdades reveladas —aceptadas por la inteligencia iluminada por la fe, que a su vez se apoya en la autoridad, es decir, en la Ciencia y Veracidad de Dios— con la ayuda de la inteligencia y de las verdades por ella aprehendidas, también por vía filosófica, desarrolla aquel contenido dogmático inmediatamente dado por la Revelación para alcanzar nuevas conclusiones en él sólo virtualmente contenidas, a la vez que lo organiza científicamente en un cuerpo coherente y sistemático. La Teología es una ciencia: divina por los principios revelados de que parte, y a la vez humana por el esfuerzo de la inteligencia con sus verdades propias, también filosóficas, con que se realiza a partir de aquellos principios. Solo en esta obra teológica, la inteligencia es "ancilla Theologiæ", pierde su autonomía propia y queda sometida e instrumentalizada a la Sabiduría de la fe. No así en la Filosofía, donde es autónoma.

4. Para Santo Tomás el planteo de las relaciones de ambas Sabidurías es claro. Así como hay un orden natural, un conjunto de seres creados por Dios: el mundo y el hombre, a más del mismo Dios que se manifiesta en ellos como una Causa creadora y primera; y un orden sobrenatural, un conjunto de verdades y realidades sobrenaturales, un orden que es por participación real de la Vida misma divina —por encima de toda naturaleza creada y creable y de sus exigencias—: así también hay dos conocimientos y dos Sabidurías o ciencias por sus razones últimas de ambos dominios del ser: el de la Filosofía, que aprehende el ser natural y sus conexiones y exigencias por la evidencia de su verdad, y el de la Teología, que aprehende el ser sobrenatural en sus conexiones internas y con el ser o verdad natural a partir de las verdades reveladas.

Y así como el orden natural y el sobrenatural, naturaleza y gracia, lejos de oponerse, conviven en la realidad en unidad orgánica, más aún, el segundo no sólo no destruye sino que supone el primero como su inferior necesario; del mismo modo sucede con las dos Sabidurías, que, respectivamen-

te, los aprehenden: sin confundirse y conservando su estructura propia, específicamente determinada por su objeto formal, se integran en una visión suprema de toda la realidad, natural y sobrenatural, en la unidad vital de la Teología y Filosofía, de la Sabiduría cristiana.

Lejos, pues, de reducir toda la Sabiduría a Teología o confundir los dominios de Teología y Filosofía, Santo Tomás ha distinguido cuidadosamente ambas Sabidurías, confiriéndole a cada una de ellas su dominio propio, determinado específicamente por su objeto formal respectivo.

5. *Y en cuanto a su obra estrictamente filosófica no sólo la ha realizado sin mezclarla con su obra teológica, sino que la ha llevado a cabo con un rigor y justeza tales, de acuerdo siempre a las imposiciones de su objeto, el ser o verdad trascendente, que ha logrado elaborar una síntesis —sobre todo en el plano de la Metafísica— tan orgánica y coherente como nunca se ha alcanzado en la historia de la Filosofía. Este solo rasgo de su Filosofía: la coherencia en todos los puntos de su amplia y compleja síntesis, es ya por sí solo un argumento decisivo en favor de la verdad de aquélla. Sólo la verdad objetiva, o más preciso aún, sólo la aprehensión intelectual del ser como realmente es en sí mismo y de sus exigencias ontológicas desenvueltas paso a paso con todo rigor analítico, puede conducir a una síntesis tan orgánicamente trabada como la Filosofía tomista. Ningún sistema como el tomismo ha cuidado de ver y aprehender, primero, la realidad como es, y luego de vigilar que su desenvolvimiento lógico o mental haya estado determinado y exigido por el ser y sus exigencias ontológicas. Por eso, otros sistemas, por coherentes que sean en algunos puntos y lo parezcan en su conjunto —verbi gracia, el sistema de Kant, que ha organizado su análisis crítico fundamental sobre una realidad falseada del conocimiento, al prescindir del ser que éste esencialmente implica— acaban presentando una serie de puntos vulnerables y contradictorios: son como un barco magnífico, pero que hace agua en uno y casi siempre en varios puntos de su ensamblamiento. Porque el ser en sí mismo no es contradictorio desde que es, por eso la inteligencia que lo de-vela en lo que es y en sus conexiones y exigencias ontológicas —y tal pretende hacer la Filosofía tomista— tampoco puede ser contradictorio, desde que está determinado por la verdad en todos sus puntos.*

Tal es el plan que se ha trazado Santo Tomás y que ha logrado realizar, al menos en sus líneas fundamentales. Porque no se trata tampoco de conferir infalibilidad al tomismo. Se trata ante todo de de-velar el espíritu que lo anima, que le confiere su perenne vitalidad y capacidad de dar solución orgánica a los problemas más actuales de la Filosofía. Precisamente porque la Filosofía tomista busca ajustarse escrupulosamente a la realidad objetiva, todos los aspectos de ésta, que se van descubriendo o cobrando vigencia a través de

la historia, encuentran siempre en ella su preciso lugar dentro de la unidad del sistema, como si éste los hubiese estado aguardando de antemano. Porque la verdad es que Santo Tomás ha comenzado por acatar el ser, sometiendo la inteligencia a la evidencia y exigencia de su objeto. Nada de preferencias o modos de ver subjetivos; únicamente lo que el objeto desde su trascendencia ontológica entrega y exige. La síntesis admirable de la Filosofía tomista no es el resultado de una concepción atrevida, de una creación grandiosa —a la manera de Hegel, por ejemplo— de un afán de originalidad —a la manera de los existencialistas— sino el resultado de un meticuloso trabajo de análisis, en que cada pieza del ser objetivo ha sido cuidadosamente examinada en sí y en sus relaciones con las demás, para luego poder ser articulada en su unidad orgánica, en la visión teórica de la Filosofía, casi sin esfuerzo y connaturalmente, como elaborada que está también ella de acuerdo siempre a las exigencias del ser.

El Santo Doctor ha comenzado por precisar el objeto formal propio de la inteligencia humana, el punto preciso en que ella aprehende el ser trascendente y el modo de captarlo: el ser o esencia de las cosas materiales abstraída de los datos de la intuición empírica. Entre el sensismo y el conceptualismo empirista, que niega a la inteligencia un objeto propio, y el racionalismo, que se lo confiere con independencia causal del objeto de la sensación, Santo Tomás, ajustándose a un riguroso análisis de los hechos, ha tomado lo que de verdad hay en esas posiciones extremas, sin su error unilateral, ha descubierto el objeto formal propio de la inteligencia, irreductible al objeto de la sensación, pero a la vez captado por abstracción de los datos de la intuición sensitiva: el ser o esencia, que no es sensible sino inmaterial, pero que es el ser de las cosas materiales aprehendidas por los sentidos.

Y desde ese punto crucial, en que el ser y el entender propio humano, sustentado por la intuición de los sentidos, se identifican inmaterialmente en la unidad intencional del acto intelectual, ha de velado, por el lado objetivo, toda la gama del ser, desde el ser material del mundo hasta el Ser o Acto puro de Dios, pasando por las zonas ontológicas intermedias, y, por el lado subjetivo, a través del modo humano o abstractivo de conocer —y, en general, de su actividad— el ser último del hombre, como unidad substancial de espíritu y materia. La Filosofía en sus diversas partes no es, pues, para Santo Tomás, sino la expresión, más todavía, la identidad intencional del acto intelectual con el ser inmaterialmente aprehendido, con todo lo que él implica por parte del objeto y del sujeto.

6. En Filosofía Santo Tomás sólo se gobierna por la evidencia de la verdad objetiva o trascendente. La Fe lo ha ayudado sin duda en su faena filosófica, pero sólo por vía negativa y positiva indirecta: lo ha ayudado a evitar

el error y a descubrir nuevas verdades. Pero el error ha sido evitado y la verdad nueva descubierta por vía rigurosamente intelectual o filosófica. La influencia de la Verdad revelada ha penetrado por la existencia del filósofo cristiano, que era Santo Tomás, pero no ha tocado la esencia de su obra estricta y rigurosamente intelectual de su Filosofía, que se estructura por motivos exclusivamente de razón natural, es decir, de evidencia objetiva. En una palabra, si existencialmente, en la unidad de la conciencia del filósofo y del cristiano de Santo Tomás, la Verdad revelada ha ejercido un benéfico influjo en la elaboración de su obra filosófica —ayudándolo a evitar el error y abriéndole nuevos horizontes para escrutar facetas desconocidas de la verdad en el mismo plano filosófico— tal Verdad sobrenatural no ha llegado a penetrar ni tocar la esencia de su Filosofía: la Filosofía de Santo Tomás está elaborada desde sus principios hasta sus últimas conclusiones por la inteligencia —apoyada en la experiencia—, que la ha organizado a su vez como una visión o aprehensión del ser tal cual él se ha de-velado con toda evidencia ante los ojos de aquella. De aquí que ella se presente, defienda y a la vez arguya a los demás sistemas en un plano rigurosamente filosófico, sin apelación ninguna al orden revelado; no porque no lo reconozca como verdadero y superior a sí, sino simplemente porque tiene conciencia de su propio objeto y órbita estrictamente racional.

II

7. Hemos querido insistir una vez más sobre estas verdades fundamentales y elementales a la vez del Tomismo, y de un modo particular sobre la distinción precisa por él establecida entre Teología y Filosofía y sobre el rigor y meticulosidad con que desarrolla su tarea filosófica en su propio y específico plano, porque nuevamente se ha dejado oír entre nosotros la burda acusación contra el carácter filosófico del Tomismo: se ha afirmado que el Tomismo es Teología pero no Filosofía. Sólo la ignorancia o la pasión ha podido hacer renacer éstas y otras aseveraciones semejantes —como las de el “oscurantismo medioeval”— que creíamos definitivamente superadas en un país como el nuestro, que quiere ser culto. Lo grave es que tales acusaciones han sido lanzadas desde la cátedra universitaria y por alguno de los llamados “maestros” y “rectores” de la Filosofía y del pensamiento argentinos y, como suele suceder, repetidas luego por sus epígonos, y retomadas por estudiantes, que si bien es explicable que no conozcan el Tomismo, tienen el elemental deber de honestidad intelectual y moral de callar lo que ignoran. Y como en los primeros resulta difícil suponer ignorancia, debemos creer más bien que ha

sido la pasión lo que los ha obcecado, llevándolos a tamañas afirmaciones, que los desacreditan como hombres de Filosofía.

Nuestro país pasa por un momento de convulsión y de lucha encarnizada, más que política, ideológica y doctrinaria y, en última instancia, religiosa de los laicistas —liberales y marxistas, encaramados en los puestos claves de la educación, sobre todo universitaria— contra los católicos, en gran parte e injustamente separados de sus cátedras. Mucho tememos que la acusación de que el Tomismo no constituye un sistema de Filosofía propiamente tal, haya sido lanzada contra los filósofos católicos —en su mayoría tomistas— para poder negarles categoría filosófica y excluirlos así de las cátedras de Filosofía, tarea en la que parecen encontrarse empeñados. Al menos así lo han entendido los estudiantes laicistas.

Pero nos permitimos recordar a estos interesados detractores del Tomismo que la Filosofía tomista no será vencida con tan ruines armas. La verdad posee una fuerza intrínseca incontenible, que le viene de que ella es frente a la nada: es plenamente —en el Ser o Verdad de Dios— y por participación —en nuestra verdad humana—; y por el hecho de ser es luz, inteligibilidad que ilumina a toda inteligencia que no quiera cerrar sus ojos. El Tomismo está centrado en el ser o verdad ontológica, sosteniéndose y alimentándose con el cual busca organizarse y desarrollarse como sistema. Más aún, ninguna Filosofía penetra tan hondo y ejerce mayor influjo en la vida de sus seguidores como el Tomismo, precisamente porque está abierto y se organiza como una conquista sin fin y sin descanso de la verdad absoluta y perenne, que lo trasciende. Y como en su origen primero, en Dios, el Verbo o Verdad era Vida —In Ipso-Verbo- Vita erat— y, proporcionalmente, también en nuestro espíritu, y en las cosas en cuanto están en nuestra inteligencia, la verdad es vida, ninguna Filosofía puede ser y de hecho es vivida con más sinceridad y autenticidad que la tomista, a causa de la verdad que encierra y la anima en todas sus partes. Más todavía, sólo un tomista y un filósofo cristiano puede vivir con sinceridad conforme a su Filosofía, porque sólo su Filosofía está integrada en la Sabiduría y Vida sobrenatural.

Y así como la Verdad encarnada para penetrar y hacerse vida en los hombres primero hubo de ser crucificada, los tomistas y los filósofos cristianos saben que nunca es más fecunda la verdad de su Filosofía que ahora que es perseguida y crucificada en sus propias vidas.

GERMENES DE IDEALISMO EN LAS “INVESTIGACIONES LOGICAS” DE HUSSERL *

Sabido es que la evolución de Edmund Husserl hacia el idealismo extrañó incluso a muchos de sus discípulos; a tal punto la teoría de la intencionalidad del conocimiento y el decidido objetivismo que había sostenido el profesor alemán parecían exigir una posición realista, y encendían la esperanza de un nuevo realismo intelectualista de alcance metafísico. Fué así como los discípulos husserlianos del período de su enseñanza en Gotinga se negaron a seguir a su maestro por la nueva vía, y que interesantes personalidades filosóficas, alumnas de Husserl, como Hedwige Conrad-Martius y Edith Stein (que alcanzaron también el período de Friburgo de Brisgovia), tampoco se mantuvieron en el idealismo del maestro, sino que desembocaron en una metafísica realista; tomista, incluso, en el caso de la segunda (1).

Frente a esa actitud, Husserl afirmó que su camino hacia el idealismo fué un avance progresivo, no una rectificación. Sea de ello lo que fuere, lo que pretendemos mostrar en este artículo es que graves virtualidades idealistas se hallaban presentes ya en las “investigaciones lógicas”, al punto de que la subsecuente actitud de su autor puede considerarse como el desenvolvimiento pleno de aquéllas. Claro está que también existían, *gracias a la esencia misma de la teoría de la intencionalidad*, profundas implicaciones realistas; pero, de hecho, fueron las primeras y no éstas las que predominaron por fin en el pensamiento del fundador de la fenomenología, dando razón a aquel adagio escolástico tomado de Aristóteles: “*parvus error in principio magnus est in fi-*

(*) Este trabajo es, con leves modificaciones, parte de un estudio más extenso sobre signo y conocimiento, cuyos tres capítulos iniciales aparecieron en esta misma revista bajo el título de “Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal” (*Sapientia*, n.º 38, Octubre-Diciembre, 1955).

(1) Sobre la extraordinaria figura de Edith Stein, hebrea, atea primero y fenomenóloga ferviente, católica y tomista después, monja carmelita más tarde y, finalmente, mártir del anticristianismo y antijudaísmo racista nazi (fué muerta en un campo de concentración), véase *Edith Stein, par une moniale française*, éd. du Seuil, Paris, 1954 y *Walls are crumbling- (Les murs s'écroulent)* de Oesterreicher.

ne" (2) que Santo Tomás recuerda en el proemio de su opúsculo "De Ente et Essentia".

Trataremos de indagar cuál es ese "parvus error", cuales son esos gérmenes de idealismo.

En las influencias que condicionaron el nacer del pensamiento fenomenológico pueden advertirse ya virtualidades idealistas. Sin contar el influjo que en ese sentido pueda haber tenido el psicólogo Carlos Stumpf (1848-1936), de raíz empirista, ni el que pueda corresponder al neokantismo, o al inatematismo de Husserl —ya que la abstracción matemática da a sus objetos un estado semejante al de los entes de razón—, creemos que en los propios Bolzano y Brentano —quienes abrieron a Husserl el horizonte de lo universal y de lo objetivo— se dan ciertas características que, al debilitar el valor real-existencial de esas verdades así universales y objetivas, favorecieron el ulterior tránsito de su discípulo a una posición idealista.

Edmund Husserl estuvo en contacto íntimo con la cultura de Alemania del Sud y del Imperio Austrohúngaro, muy influidas por el catolicismo, y gracias a ello recibió la impronta de dos sacerdotes filósofos: Bernard Bolzano (1781-1848), a través de su magna obra "Doctrina de la Ciencia" (4 vol.) y Franz Brentano (1830-1917). Ellos lo liberaron de su "psicologismo" (3), originario: el primero, gracias a su teoría de la validez en sí de ciertas verdades lógicas y matemáticas (doctrina de los "juicios en sí", distintos de los actos pasajeros de juzgar); el segundo, por medio de la teoría de la intencionalidad del conocimiento y de los actos psíquicos en general. Pero ni el uno ni el otro —y aquí se produce la primera brecha idealista— lograban vincular adecuadamente ni sus "juicios en sí" (Bolzano), ni sus "objetos intencionales" (Brentano) a la realidad existente; el primero, por su racionalismo de tipo leibniziano; el segundo, por su no plena aceptación ni total comprensión de la teoría tomista del conocimiento y de la intencionalidad. Nos detendremos en este asunto.

Brentano había sido, como se sabe, eclesiástico y aun dominico antes de apartarse de la Iglesia, y conocía y apreciaba a Santo Tomás, a la escolástica y a Aristóteles. Introdujo en la filosofía moderna la noción escolástica de "intencionalidad". En su "Psicología desde el punto de vista empírico" afirma: "Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia (4), intencional (o mental) de un ob-

(2) *De coelo et mundo*, I, (text. 33).

(3) Doctrina o conjunto de doctrinas que reducen lo universal, esencial y necesario de los objetos entendidos a mera asociación fáctica de representaciones singulares y sensibles, consideradas como subjetivas. Es un empirismo nominalista y subjetivista, dominante en las escuelas científicas y filosóficas a fines del siglo pasado. Veremos, sin embargo, que la liberación de Husserl a su respecto no fué total, y como incidió en su noción de "realidad" y en su teoría de la sensación, favoreciendo así su ulterior idealismo trascendental.

(4) "Inexistencia" en el sentido de "existencia en" y no en el de "no-existencia", como bien anota Marías en su libro *El tema del hombre*, Espasa-Calpe, Argentina, pág. 294,

jeto y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto" ⁽⁵⁾. Enseguida agrega que *por tal objeto no hay que entender una realidad*. Esta última aserción encierra, por lo menos, un equívoco, y no ha de haber sido ajena al ulterior camino hacia el idealismo que recorriera Husserl. Hay en ella una de esos primeras brechas idealistas de que hablábamos. En efecto: el objeto intencionalmente presente en el conocer puede muy bien ser algo no real, sino un *ente de razón*, ya sea con fundamento en lo real (por ejemplo, "la nada", "la ceguera", las relaciones lógicas de "segunda intención", los números transfinitos, irracionales o negativos, muchos símbolos-objetos concebidos instrumentalmente por distintas ciencias de la naturaleza o de la cultura, etc.), ya sea sin ese fundamento ("la quimera", "el centauro", "el círculo cuadrado", etcétera), pero también, y *principalísimamente*, puede ser una *realidad* (las esencias o naturalezas de lo real). La *existencia intencional* de esa realidad podrá ser llamada entonces no real, pero *lo existente con esa existencia* que le ha advenido (lo "intencionado") es algo real. Y lo captado en los actos directos de intelección no es aquella "existencia intencional" sino, gracias a ella, lo real que ella presenta. Cuando investigamos las naturalezas de un mineral o de un vegetal o de un animal o del hombre —pongamos por ejemplo— estamos muy lejos de creer que tomamos por objeto de nuestra mente a un "ente ideal", ni siquiera a una idealidad superpuesta por nosotros a un dato sensible o a una X incognoscible sugerida por esos datos, sino a algo originariamente dado y existente (o capaz de existir) en lo real sensible o psicológico-espiritual. Nadie lo negará si sabe ser sincero consigo mismo. El objeto de los sentidos y el objeto de la inteligencia son en ese caso formalmente distintos pero materialmente idénticos: un mismo ente real, captado por los sentidos en sus manifestaciones exteriores, y por la inteligencia en tanto que participa del ser, *sin* que la universalidad con que ese modo-de-ser es entendido sea óbice a su realidad, como lo explica el tomismo con su teoría de los *tres estados de la esencia* ⁽⁶⁾.

(5) Libro II, cap. I, § 5, Ed. franc. M. de Gandillac, p. 102. Cfr. Marías, ob. y lug. cit.

(6) En cuanto a esta doctrina, remitimos a nuestro ensayo "*Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal*" y a la bibliografía allí citada (cap. III). El tomismo afirma resueltamente la realidad de la esencia: "...essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse"; "naturae humanae secundum absolutam sui considerationem convenit quod praedicetur de Socrate". (S. Tomás: *De Ente et Essentia*, cap. I y IV, resp.). Para el tomismo el ente *puramente ideal*, el "ens rationis, qui habet esse obiective in intellectu tantum" *no tiene esencia* en sentido propio: "Tales (entes de razón) no tienen esencias, las que son principios del existir" (Opúsc. *De natura generis*); "no tienen (los entes de razón) esencia alguna" (Cayetano: *In De ente et essentia*, cap. I q. 1) Cfr. DE TONQUÉDEC, J.: *La critique de la connaissance*, Paris, Beauchesne, 1929, p. 506. Lejos está del tomismo, pues, el identificar "esencia" con cierta clase de objeto "ideal". Sólo "completive" la esencia *entendida* es un ente de razón, esto es: "encierra un núcleo positivo sacado de lo real, pero al que el espíritu ha "completado", es decir, modificado y tratado a su manera" (De Tonquédec; *Ob. cit.*, p. 507, nota 2; Cayetano: *In Iam.* q. 28, a. 1; S. Tomás: *I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1). El complemento "añadido" a la esencia es su *unidad* positiva por precisión de la multiplicidad individual, y la inteligibilidad *en acto*, por inmaterialización abstractiva.

Volvamos ahora a Husserl mismo. Bajo la influencia de los autores que hemos mencionado, y por sus propias reflexiones, escribió las famosas "Investigaciones lógicas", a principios del actual siglo. En ellas, luego de unos extensos "Prolegómenos", desarrolla toda una teoría de la intencionalidad del conocimiento y de la estructura del "ente ideal", a partir del estudio de los fenómenos de expresión y significación.

La profundización del hecho de la intencionalidad llevó a Husserl bastante cerca de la doctrina tomista del concepto mental como "signo formal", no conocido como objeto en el acto directo ⁽⁷⁾, y también lo aproximó mucho a un realismo en el sentido auténtico de la palabra (es decir, a aquella posición que afirma que el ser real-existente, o capaz de existir, no constituido por el conocimiento humano, es alcanzado sin embargo por éste). En cuanto a lo primero, dice el pensador alemán: "En el acto de significar, la significación no es consciente objetivamente" y "cuando, por ejemplo, hacemos un enunciado, juzgamos sobre la cosa en cuestión, y no sobre la significación de la proposición enunciativa" ⁽⁸⁾. En cuanto a la aproximación al realismo, nos parece expresivo el texto siguiente: "Es un grave error establecer una distinción real entre los objetos "meramente immanentes" o "intencionales" y los objetos "trascendentes" o "reales" que les corresponderían eventualmente (...). Basta expresar lo siguiente (...): el *objeto intencional de la representación* es el mismo que su *objeto real* y —*dado el caso*— *que su objeto exterior* (...). El objeto trascendente no sería *el objeto de esta representación*, si no fuese su *objeto intencional*" ⁽⁹⁾. Desgraciadamente, Husserl (como dijéramos más arriba) no siguió las tendencias naturalmente realistas de la teoría de la intencionalidad, sino que tomó por el camino contrario (por lo menos, en las obras ya publicadas del famoso autor, porque parece que en los inéditos depositados en la Universidad de Lovaina se diseña una distinta postura, más próxima al existencialismo por su afán de concreción. Mas entre esta posible última posición, y el realismo metafísico hay mucho trecho y no escasa diferencia). Busquemos en las "Investigaciones Lógicas" los vestigios incipientes de aquel camino idealista.

Pero un ente de razón "por complemento" es en lo esencial un ente real; no debe ser confundido con un ente de razón con fundamento "in re". Como veremos más adelante, Husserl concibe las esencias (que para él son "ideales") a modo de estos últimos. En cambio, conviene con el tomismo en que los entes de razón sin fundamento "in re" (a los que llama "ficciones"), no tienen esencia. La admisión tomista de la realidad de la esencia no implica atribuir a ésta una existencia separada: es real en el ente, no en un mundo platónico ni racionalista.

⁽⁷⁾ Sobre esto, cfr. nuestro trabajo mencionado en la nota anterior, y los autores y pasajes en él citados, especialmente JUAN DE SANTO TOMAS (*Cursus Philosophicus Thomisticus*, pasajes referentes al signo y al concepto); GARIN PIERRE: *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*; MARITAIN JACQUES: *Le Degrés du Savoir*, cap. sobre el realismo crítico y apéndice sobre el concepto y *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*.

⁽⁸⁾ *Investigaciones lógicas*, trad. castell. de Ga. Morente y Gaos, Rev. de Occidente, Madrid, 1929, t. 2, pp. 107-108 (Inv. II, c. IV, § 33 y 34). En lo sucesivo, citaremos siempre las "Investigaciones lógicas" según esta edición y a ella nos remitiremos. El subrayado es de Husserl.

⁽⁹⁾ *Inv. V*, c. II, Apéndice, t. 3, p. 202.

Husserl, después de los "Prolegómenos" a que ya nos hemos referido, comienza sus estudios lógicos por el examen de los *fenómenos de expresión*, gracias a los cuales manifestamos de una manera sensible nuestras concepciones. En comenzar por allí coincide con el gran tomista Juan de Santo Tomás ⁽¹⁰⁾, y, en general, con la mejor tradición aristotélica y escolástica, y es adecuado proceder, porque, como seres espiritual-corpóreos que somos, por lo sensible somos llevados a la consideración de lo inteligible ⁽¹¹⁾.

Empezaremos, pues, con el análisis de la teoría husserliana del signo; pero desde ahora establezcamos que *en la evolución idealista de Husserl nos parecen haber influido las siguientes tesis de sus "Investigaciones lógicas"*, siguiendo el orden en que se hallan en dicha obra: 1) negación de que la "significación" sea un signo; 2) admisión de "significaciones" vacías o sin objeto; 3) mediatez de la intuición sensible; 4) mera idealidad de la esencia y del ser inteligible; 5) como conclusión de todo ello: inevidencia del existir de todos los objetos que trasciendan las propias vivencias inmanentes. El orden expuesto será también el de este trabajo.

1) *Negación de que la "significación" sea un signo*: Distingue Husserl las "expresiones", de los "signos". Sólo las primeras tendrían "significación", mientras que los segundos serían "señales" con función no significativa, sino indicativa. Señales serían, por ejemplo, la bandera con respecto a la nación, el estigma con respecto al esclavo; expresiones, con "significación", sería "todo *discursus* y toda parte de discurso" ⁽¹²⁾. Traduciendo esto a la terminología tomista, "señal" correspondería a "signo instrumental" ⁽¹³⁾, y "expresión", con sus significaciones "ideales", a la unidad significativa dinámica de la "voz" sensible (signo instrumental arbitrario) y el concepto formal o mental (signo formal natural, espiritual) que dicha "voz" expresa en acto vivido ⁽¹⁴⁾. Niega Husserl que "signo" sea un género con respecto al cual la "significación" sea una especie: "*La significación no es una especie de la cual sea género el signo, en el sentido de señal*" ⁽¹⁵⁾. "Signo", pues, vendría a ser para él una mera voz

(10) *Cursus Philosophicus*, Ars Lógica, edic. Reiser (Marietti, Turín), t. I, con elucidación sobre los términos y el signo en general.

(11) S. TOMAS: *S. Teológica*, I P., q. 84, a 6 y 7; edic. Club de Lectores, Bs. As., t. IV, pp. 105-110, espec. pp. 109 *in fine* y 110 *in princ.*

(12) *Inv. I*, cap. I, t. 2, pp. 31 a 33.

(13) Es decir, por oposición al *formal*, aquél que aparece *como objeto* antes de hacer aparecer a lo significado.

(14) I. Gredt, en sus *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 9ª ed. recogn., t. I, p. 11, dice que lo formal del signo es su significación: "*signum formaliter seu significatio consistit in relatione secundum esse ad rem significatam*". Cuanto más puro sea el signo, por ende, más puramente será "significación". Por eso el concepto mental es totalmente relativo al objeto, sin aparecer el mismo como objeto en los actos de intelección directa.

Veremos más adelante, también, que en la noción husserliana de "significación" entran caracteres pertenecientes al *concepto objetivo* y a las relaciones de razón entre conceptos objetivos.

(15) *Inv. I*, cap. I, t. 2, lug. cit.

equivoca: no habría nada de común a las "señales" y a las "significaciones" dadas en los actos intelectivos.

Cabría observar, en contra de tal tesis, que parece un poco paradójico hablar de *signos* sin *significación*, ya que la significación es lo esencialísimo del signo, lo que lo hace ser tal, precisamente (cfr. nota 14); un "signo" sin significación se acercaría mucho a una "contradictio in terminis"; sería un signo *sin relación a lo significado y sin función manifestativa de lo significado* (ya que ello y no otra cosa es lo que debe entenderse por "significación", en general). Y un "signo" sin aquellas propiedades... no sería signo! Cabe observar también que, aunque sin duda la significación (para Husserl, la "indicación") de los signos instrumentales (las "señales" de Husserl) *sea muy distinta* de la de los signos formales (emparentados con las "significaciones" del maestro alemán), no por ello dejan de tener algo en común: el "*re-presentar algo distinto de sí a una potencia cognoscente*" (que es la definición general de signo que da Juan de Santo Tomás) (16).

Así, la "indicación" y la "significación" (según la terminología husserliana) serían dos formas, distintas, sí, pero incluibles en un género común: la significación en sentido amplio; y, por ende, el signo instrumental (señal) y el signo formal ("significación") constituirían dos especies de *signo*. No se pretende, como parecería temer Husserl, hacer de la "significación ideal" una especie de la cual sería género el signo *en el sentido de señal*, por la sencilla razón de que nunca un género reduce su extensión a la de una de sus especies, ni identifica determinadamente su comprensión con la de ella. "Signo" tiene, pues, legitimamente, *un sentido amplio, relativamente indeterminado* (como ocurre con todo género), *en el cual pueden incluirse, como sus especificaciones o determinaciones (especies), la señal y la significación mental o "ideal"*, (utilizando la terminología de Husserl). Precisamente, Juan de Santo Tomás se plantea el problema, y lo resuelve diciendo que la división del signo en instrumental y formal es legítima, y aun probablemente unívoca (17). De manera que las "expresiones" no serían signos *sólo* porque encierren además algo de "señal" (la voz y las letras son, en efecto, signos instrumentales, señales), sino *también* porque manifiestan significaciones inteligibles del tipo que hemos llamado "formal". "Las voces significan inmediatamente las concepciones del intelecto, y mediante ellas, las cosas", dice Santo Tomás (18).

Es posible que la intención de Husserl haya sido la de evitar una reduc-

(16) *Cursus Phil.*, *Ars Logica*. I Pars, ed. Reiser, t. 1, p. 9.

(17) *Ob. cit.*, *Ars Logica*, edic. Reiser, t. 1, p. 646. Aun en el caso de que no fuera una definición unívoca (división de un género), Juan de Sto. Tomás diría que es análoga, nunca equivoca.

(18) S. TOMÁS: *In Perihermeneias*, lec. 2, n. 5. Cfr. MARITAIN, J.: "*El orden de los conceptos*", 1ª edic. cast., Club de Lectores, p. 76. Ver todo lo que se dice al respecto en las páginas 75-77.

ción del concepto al signo instrumental, y en ese caso coincidiría con la que anima este trabajo; pero, al negar pura y simplemente que el concepto mental fuera signo, lo desrealizó y absolutizó demasiado, lo cual, unido a la paralela desrealización del objeto de concepto (esencia y ser), favoreció sin duda la ulterior caída en idealismo trascendental.

2) *Admisión de "significaciones" vacías o sin objeto*: Al continuar su estudio de la expresión, Husserl distingue en ella los siguientes elementos: a) el fenómeno físico de la expresión, y b) los actos que "le dan *significación* y eventualmente *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada" (19). En nuestra terminología, diríamos que distingue, por una parte, las *voces* que usamos para significar nuestras concepciones, en su aspecto sensible, físico; y, por otra, los actos de *dar* una significación (arbitraria) a esa voz al hacerla signo instrumental de un concepto formal o mental (y los de *entender* esa significación arbitraria) y los actos de *entender la cosa misma u objeto significado*, en su esencia y existencia reales, actuales o posibles, apoyándose el entender en cierta imagen de la cosa, presente o ausente ("plenitud intuitiva").

Vira luego Husserl de la consideración de los actos de expresar y de "dar significación" y "plenitud intuitiva", a los respectivos *contenidos y objetos* de esos actos, y así descubre lo que llama la "*significación en sí*", independizable de la expresión y distinguible de los actos arriba mencionados: "Cuando (...) enuncio: *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*, este enunciado (...) enuncia siempre *lo mismo*, sea quien sea el que lo formule afirmativamente y sea cuales sean las circunstancias y tiempos en que lo haga (...). Se repite, pues, "el mismo" enunciado, y se repite porque es justamente la forma de expresión (...) de ese *quid* idéntico que se llama significación" (20). Nosotros, por nuestra parte, diríamos que el acto de juzgar (o de expresar lo juzgado) hace aparecer su objeto respectivo gracias a un "verbo" mental inmaterial (el cual es signo formal de aquel objeto), que lo re-presenta en su esencia idéntica sea quien fuere el que realice el acto de juzgar o de expresar. Con lo arriba expuesto, Husserl manifiesta en forma clara su liberación con respecto al psicologismo, pues éste reducía el objeto del juicio y su sentido inmanente al acto mismo de juzgar (y aún, a veces, a su acompañamiento imaginativo), individual, pasajero y contingente, por lo que caía en relativismo, escepticismo y subjetivismo. La influencia de Bolzano y de Brentano es evidente en todo esto.

Después de descubrir así lo que llama "significaciones", Husserl pasa a considerar los *objetos* de esas significaciones. Dice: "La necesidad de distinguir entre la significación (contenido) y el objeto resulta clara, cuando por comparación de ejemplos nos convencemos de que varias expresiones pueden tener la

(19) *Inv.* I, cap. 1, § 11, t. 2, pp. 49-52.

(20) *Inv.* I, cap. 1 § 11, t. 2, pp. 49-52.

misma significación, pero distintos objetos, o distintas significaciones y el mismo objeto (...). Así por ejemplo: *el vencedor de Jena* y *el vencido de Waterloo* — *el triángulo equilátero* y *el triángulo equiángulo*. La significación expresada es en los ejemplos claramente distinta; sin embargo, ambas expresiones mentan un mismo objeto" (21).

Distingue en toda expresión una *notificación*, por la que algo es *notificado* (lo notificado serían los actos de representar, juzgar, inferir, etc.), una *significación*, y una *designación, mención o nombramiento*, por la que algo es *nombrado o de otro modo designado* (el objeto) (22). Así, en uno de los ejemplos arriba puestos, *Napoleón* sería el *objeto nombrado*; "*vencedor de Jena*" o "*vencido de Waterloo*", las *significaciones* y los actos que así lo piensan, lo *notificado* (23).

Según Husserl, son posibles significaciones *vacías*, eso es, sin objeto, y ocurriría ello cuando a la significación no acompaña lo que él llama "cumplimiento", es decir, un parecer intuitivo ("plenitud intuitiva") del objeto al que la significación se refiere. Afirma el pensador alemán que "la expresión *mienta* algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo. Este algo objetivo puede estar presente actualmente, merced a intuiciones concomitantes, o al menos aparecer representado, por ejemplo, en productos de la fantasía, y en este caso la referencia a la objetividad está realizada; (...) en otro caso la expresión funciona con sentido, siendo siempre algo más que una voz vana, aunque le falta la intuición que le da fundamento y objeto. La referencia de la expresión al objeto queda entonces irrealizada. El *nombre*, por ejemplo, nombra en todo caso su objeto, en cuanto que lo *mienta*. Pero no pasa de la mera mención, cuando el objeto no existe intuitivamente y, por tanto no existe como nombrado (esto es, como mentado). Al cumplirse la intención significativa (primeramente vacía) realizase la referencia objetiva" (24).

El "cumplimiento", que da "plenitud intuitiva" a la "mención" mostrando el objeto mismo, no se reduce, como podría parecer a primera vista, a un aparecer *singular* y sensible del objeto: puede tratarse también de una presentación de la "esencia conceptual", que da cumplimiento a "significaciones universales", y por eso no deben ser confundidas dichas esencias objetivas con las significaciones de las palabras (25). ¿Cómo aparecen las "esencias" mencio-

(21) *Inv.* I, cap. 1, § 12, t. 2, pp. 52-54.

(22) *Inv.* I, cap. 1, § 14, t. 2, pp. 56-58.

(23) Aquí se ve cómo, por no tener un concepto suficientemente amplio de *signo* y *significación* (con todas las diferentes especies que sean necesarias), tiene Husserl que recurrir a los conceptos de "notificación", "significación", "nombramiento o mención" e "indicación" como funciones no abarcables en un género común. No puede menos, sin embargo, que reconocer su unión de hecho y, a veces, de derecho en un mismo fenómeno cognoscitivo, lo cual está evidenciando la necesidad de aquel género común.

(24) *Inv.* I, c. 1, § 9, t. 2, pp. 45-46.

(25) *Inv.* I, c. 2, § 21, t. 2, p. 77.

nadas? En representaciones intuitivas (entiéndase sensibles o imaginables), pero sin confundirse con ellas, que sólo presentan un ejemplo individual de realización de la esencia universal. Además admite Husserl un "cumplimiento" no sensible, al que nos referiremos más adelante.

¿Qué decir acerca de todas estas tesis? Una "significación vacía" —en el sentido de pura y simplemente *sin objeto*— se parece mucho a un "círculo cuadrado". Porque, ¿cómo concebir una significación que no lo sea de *algo*?; y ese *algo* que es significado por la significación es, precisamente, su *objeto*. Husserl vacila continuamente entre estas dos tesis: "la significación no acompañada de intuición *no tiene objeto, es vacía*" y "la significación no acompañada de intuición tiene un *objeto meramente significado o mentado*". Es evidente que ambas tesis no se equivalen. En el primer caso, el objeto, al no ser, no tendría esencia ni existencia de especie alguna; en el segundo, tendría, *por lo menos*, una existencia de y en el signo, un "esse intentionale" (y, si después se comprobare que dicho objeto puede tener también una existencia real, se descubriría que, bajo ese "esse intentionale" había sido concebida una verdadera esencia). Cuando Husserl se refiere explícitamente al problema, afirma que la mera significación no tiene objeto, que es vacía; pero, a menudo, cuando habla de ello incidentalmente, con motivo de otra cosa, se le escapa, por la fuerza misma de la evidencia, la otra solución ⁽²⁶⁾. Significar o mentar algo sin que exista *realmente*, es una cosa; significarlo o mentarlo *sin que exista al menos como significado o como mentado*, es muy otra, absolutamente contradictoria.

La verdad nos parece ser la siguiente: no es lo mismo la significación de un nombre, ni el concepto de una voz significativa, que la significación de un objeto real (actual o posible), es decir, el concepto de un ser real ^(26 bis). Pero aún en el primer caso el objeto aparece de algún modo, aunque imperfectísimamente, porque si no no habría verdadero nombre ni significación alguna. La significación de un hombre es su relación (arbitraria, de mera razón) a un concepto mental, pero como *todo concepto mental es signo formal*, basta que exista ese concepto en nuestro entendimiento para que *algo del objeto aparezca*. Mas, cuando se trata objetivamente de *la significación del hombre* (o de las voces

(26) Así, en el primer sentido: "cuando el objeto no existe intuitivamente (...) no existe como nombrado (esto es, como mentado)" (*Inv.* I, c. 1, 9). En el segundo sentido, al parecer en franca contradicción con el anterior: "Toda expresión no sólo dice algo, sino que también lo dice *acerca* de algo" (*Ibid.*, 12); "la expresión mienta algo, y al mentarlo se refiere a algo objetivo" (*Ibid.*, 9) "el nombre nombra en todo caso su objeto, en cuanto que lo *ment*a" (*Ibid.*). Porque, ¿cómo sería posible entender una relación hacia algo (una significación, designación, etc.) sin entender y de ese modo captar mentalmente *como objeto* al término de esa relación?

(26 bis) La significación del nombre en acto vivido es su hacer aparecer el objeto (por intermedio de la evocación de un concepto mental "ejercido"); otra cosa es el concepto del nombre como voz significativa. Cuando hablando de *conceptus non ultimus*, nos referimos a esto último; cuando hablamos de lo "más principalmente" y "más inmediatamente" significado por el nombre, a lo primero.

significativas en general), nuestra "intentio mentis" se dirige inmediatamente a tal significación; pero mediatamente dirigese, de manera inevitable, al objeto significado. Dice Maritain con toda razón: "El concepto se divide también (...) en *conceptus ultimatus* (concepto de la cosa) y *conceptus non ultimatus* (concepto del signo), según que se refiera a la cosa misma —concepto de la *piedra*, por ejemplo—, o sobre la *palabra* escrita o hablada, sobre el *signo* (signo instrumental...) que, primeramente conocido, conduce al conocimiento de la cosa —concepto de *esta palabra* "la *piedra*", por ejemplo" (27). Y ¿cómo se produce esa conducción cuando se emplea el nombre "in actu exercito"? Del siguiente modo, nos parece: la palabra significativa lleva a la concepción mental de la cosa, y ésta, sin aparecer como objeto presenta como objeto a la cosa o a uno de sus aspectos inteligibles. Por eso dice también Maritain, apoyándose en Juan de Santo Tomás (*Dis Logica*, I. P. Illustr., q. 1, a. 5) y en Gredt (*Elementa...* n. 19); "Preguntémonos ahora cuál es, el concepto mental o el concepto objetivo, lo que está más inmediatamente significado por el término. Los tomistas responden que el término significa *más inmediatamente* (*inmediatius*) el concepto mental, pero (...) *más principalmente* (*principalius*) el concepto objetivo. En efecto, el término hace conocer en *primer lugar* el signo mismo que formamos dentro de nosotros para percibir la cosa y para manifestarla inmaterialmente en el alma (el concepto mental, *verbum mentis*), pero significa a éste como algo simplemente conocido en acto vivido (*in actu exercito*), no como algo conocido en acto significado (*in actu signato*); el concepto mental, que es esencialmente signo de la cosa, lleva directamente y ante todo el espíritu a la cosa transformada por él en objeto de inteligencia (al concepto objetivo)" (28).

Lo que sí debe admitirse es que mientras no se dirija la mirada de la mente hacia el objeto mismo, y no compruebe su existencia o su posibilidad real, no *se sabe si el objeto significado* es algo real actual, real posible (es decir, con posibilidad de existencia real) o un mero "ens rationis".

Los antiguos escolásticos habían visto ya todo esto. Así, decía Santo Tomás que "el sentido verbal de (un) nombre (no es) la esencia de la cosa misma; puesto que sólo después de conocer la existencia de algo, se examina *lo que es*" (29), y Cayetano: "Ningún objeto de concepto (*ratio*) es "quididad" (esencia) sino en cuanto es "quididad" de algún ente... Si, en efecto, se conociera la definición, sin saber de qué cosa sea, no se conocería ninguna "quididad", sino sólo qué significa el nombre: de ese modo, el que aprehendiera esa definición estaría como el que forma un concepto de "monte de oro"

(27) *El orden de los conceptos*, ed. cit., pág. 57.

(28) *El orden de los conceptos*, edic. cit., p. 76. Además, creemos que *nunca* se capta la significación de un nombre sin que ella vaya acompañada de alguna representación imaginativa del objeto, sea esta adecuada o inadecuada, propia o solamente simbólica.

(29) *S. Teol.*, I Pars, q. II, a. 2, ad. 2, edic. Club de Lect., t. I, p. 34.

o de cualquier ficción formada por elementos no imposibles" (30). Pero el mismo autor afirma que *toda* significación tiene objeto: "El nombre, empero, como esencialmente es manifestación de aquellas "pasiones" que estan objetivamente en el alma (como se dice en el libro I de Perihermeneias), no tiene otra "quididad" que ésta: el ser cierto *signo* de alguna cosa entendida o pensada; de donde conocer el *qué* del nombre no es otra cosa que conocer hacia qué ese nombre tiene relación, como el signo hacia lo significado. Tal conocimiento, empero, puede adquirirse por algo accidental de eso (así) significado, por algo común, por algo esencial (...) y de otros modos" (31). Finalmente, recordemos el texto de Juan de Santo Tomás (esencial para la teoría del signo y del conocimiento) en que dice que aquello que aparece *en* el signo y *unido* al signo, pero *diferente* de él no es otra cosa que lo significado (el objeto) en otra existencia: en una existencia intencional (32).

Confirma lo dicho lo que sigue: Husserl admite que al "nombrar" o "mentar" corresponde, del lado del objeto, algo nombrado; al intuir, algo intuido; al indicar, algo indicado; al notificar, algo notificado; y, en cambio, no dice que al significar y a su correspondiente significación corresponda *algo significado formalmente en cuanto tal*. Sólo afirma que "una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa, y (...), por lo tanto, se dice con razón que la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significación", y agrega que no son dos aspectos realmente diferentes (33). Pero nos parece que aunque no sean dos aspectos *realmente diferentes*, pueden sin embargo, sus objetos, diferir "ratione", con fundamento *virtual* de esa distinción en la cosa misma. Si "Napoleón" es lo "*mentado*", y de ninguna manera mera "mención", ¿por qué "vencedor de Jena" y "vencido de Waterloo" no han de ser, si se los encara con intelección directa, lo *significado* (lo formalmente significado), y no solamente "significaciones"? De ese modo, entre "Napoleón", "vencedor de Jena" y "vencido de Waterloo" habría identidad real (un sólo objeto "material") con distinción de razón (varios objetos "formales" distintos), resultado de distintos modos de ver intelectivamente un mismo objeto real, demasiado rico para ser agotado en una sola mirada del entendimiento humano.

Por lo dicho, como veremos también más adelante, la noción husserliana de "significación" es híbrida: encierra aspectos propios del concepto mental, formal o subjetivo, es decir de signo formal intelectual (pues se dice que *no*

(30) Cayetano (Tomás de Vio, Gaetano) *In Iam.*, q. 17, a. 3.

(31) Cayetano, *In De Ente et Essentia*, Proemium. ed. De María, p. 21, cit. por Maquart, "*Elémenta...*", t. 1, p. 106. Agrega este último autor: "Por donde se manifiesta que por la definición *vulgar* (nominal), ya se conoce algo de *la cosa*, aunque *confusamente*". Por "pasiones que están objetivamente en el alma" no debe entenderse otra cosa que los objetos, en cuanto determinan de una manera inteligible, no eficiente, al entendimiento.

(32) *Cursus Phil.*, Ars Log., II P., q. 21, a. 6, edic. Reiser, t. 1.

(33) *Inv.* I, c. 1. § 13.



es objeto, sino *significación* del objeto); pero incluye también aspectos y funciones de *objeto de concepto*, como cuando se afirma que "vencedor de Jena" y "vencido de Waterloo" son "significaciones", pese a ser, evidentemente, determinaciones objetivas y reales del objeto real Napoleón; e, incluso, encierra asimismo a veces —cuando se trata de universales lógicos, estructuras proposicionales o silogísticas, etc. encaradas mentalmente con reflexión lógica ("secundae intentiones")— relaciones de razón entre conceptos objetivos, las cuales no son ni signos formales de los objetos, ni aspectos de los objetos reales, predicables de ellos en intención directa.

Aún reconociendo que para Husserl la palabra "significación" parece aludir principalmente a la mera significación nominal —aunque no siempre: admite la separabilidad de las significaciones y de las expresiones⁽³⁴⁾— y reconociendo también que defiende una intuición de la esencia que da "sentido impletivo" al acto, y esta intuición sí tiene necesariamente objeto, hemos visto sin embargo que, en verdad, *incluso la significación nominal "mienta" de algún modo el objeto*; y no cabe tampoco disociar ambos aspectos —significación e "intuición"— tan fácilmente, por la sencilla razón de que *también la "intuición" de la esencia se logra gracias a un signo y su significación: el concepto mental o formal, algo de nosotros en el cual aparece algo de las cosas*.

En suma, creemos que es menester distinguir: 1) la "*significatio nominis*", y en ella: a) algo inmediatamente pero no principalmente significado, en acto vivido y no como objeto: el concepto mental; b) algo mediata pero principalmente significado: el objeto mismo, bajo tal o cual de sus aspectos; y, 2) la "*significatio rei*", en la intelección real del ente o de la esencia, y en la misma: a) algo "materialmente" significado (objeto "material"); b) algo "formalmente" significado (objeto formal, que es *un* aspecto inteligible del objeto material), y c), a veces, algo *constituido* por el acto de entender, pero no conocido como objeto ni significado como tal sino ante una reflexión de tipo lógico, frente a la cual aparece como "intentio secunda": las relaciones lógicas de razón (entes de razón), entre las que cabe mencionar: la relación de la esencia (abstracta) hacia los individuos (universal lógico); la relación sujeto-predicado, y las relaciones de los términos (mayor, medio, menor) en la argumentación silogística. Así, siempre en el mismo ejemplo puesto por Husserl, *Napoleon* sería el objeto materialmente significado; *vencedor de Jena* y *vencido de Waterloo*, objetos formalmente significados en el seno del anterior objeto material, si es que son entendidos con intelección directa, que es la que emplean las ciencias positivas o filosóficas de lo real, y, si se los encara reflejamente, aparecen como conceptos *objetivos* complejos, frutos de ciertos modos de aprehensión y aptos para ser materia y fundamento inmediato de relacio-

(34) Cfr. *Inv.* I c. IV, § 35, t. 2, pág. 109.

nes de razón (con fundamento "in re"). En el ejemplo expuesto el objeto material es algo singular, pero puede tratarse igualmente de algo universal: así, "hombre" puede ser objeto material y "capaz de entender" o "ente contingente" (como determinaciones del hombre), objetos formales (en intención directa) o conceptos objetivos complejos (en intención reflejo-lógica). Por cierto que entre el objeto formal y el concepto objetivo sólo hay una distinción de razón, no una real.

La distinción entre las *primeras intenciones* y las *segundas intenciones* ⁽³⁵⁾ aparece fenomenológicamente en lo que sigue: se puede afirmar "Pedro es hombre" o "el hombre es mortal"; también se puede decir "hombre es especie"; pero no sería lícito inferir de ello "luego, Pedro es una especie", ni "luego, una especie es mortal". ¿Por qué así? Porque, en los dos primeros ejemplos *hombre* está encarado en un acto de primera intención, por el cual el espíritu es llevado a una *realidad*, mientras que en "el hombre es especie", lo está en una intención segunda, con reflexión lógica, que considera principalmente el *estado de abstracción* que dicha esencia tiene en el entendimiento y no ya la estructura real o realizable de esa esencia "in rerum natura", y las *relaciones de razón* que surgen entre esa naturaleza, *en cuanto abstracta*, y los *individuos* de que puede predicarse, formándose así el "predicable" "especie" ⁽³⁶⁾.

¿Y los conceptos *no ya objetivos sino subjetivos o mentales o formales* (signos formales en el acto de intelección)? Pues bien: hay que darse cuenta de que *no aparecen* como objetos (aunque sí se vivan y ejerciten) *ni* ante la intelección directa de los objetos exteriores, *ni* ante la intelección reflexivo-lógica, sino ante una reflexión y consideración de distinto tipo, que recaiga sobre lo psicológico-espiritual ⁽³⁷⁾, y hay que darse cuenta también que no tienen dichos conceptos otro "contenido" que el de su capacidad de representar *el objeto mismo*. De manera que *nunca* pueden ser objeto *absoluto* de una consideración *separada* de la de sus objetos, ni cabe, por lo tanto, nunca, considerarlos como *sin objeto* o *vacíos*. Nos damos cuenta de su existencia, principalmente, cuando advertimos que el "esse" o existencia universal e inmaterial, abstracta, que tienen las esencias de lo real en la mente, no es el "esse" singular y material que tienen ellas mismas en el ente físico, por donde se ve que aquéllas existen, ante el espíritu, gracias a algo inmaterial, en el que aparecen como término de un acto vital-espiritual de apropiación cognoscitiva, y como

(35) Por "intención", en la esfera cognoscitiva, puede entenderse: el objeto del acto ("intentio obiectiva"), el concepto formal ("intentio formalis") o aún el acto intenciente. Y ello, tanto en las primeras como en las segundas intenciones.

(36) "Aunque el próximo fundamento de tales intenciones (objetivo-segundas) no exista en las cosas, sino en el intelecto, sin embargo su fundamento remoto es la cosa misma. Por lo cual, el intelecto no es falso cuando constituye esas intenciones". S. Tomás. *I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3.

(37) Recalcamos lo de espiritual para no reducir lo psicológico a lo sensible interno, como lo hace el psicologismo y, un poco, el mismo Husserl.

en un signo inmanente al espíritu: el concepto subjetivo, mental o formal.

La palabra "significación", pues, debe usarse con los siguientes sentidos. 1) en el general de relación de cualquier signo (instrumental o formal, natural o arbitrario, imagen o no imagen) a su objeto significado; 2) (en la esfera del conocimiento): a) en el de relación de la imagen de la "phantasia" a su objeto imaginado; de la memoria sensible a lo recordado; de las intenciones singulares de la cogitativa o "ratio particularis" a sus objetos singulares, y b) en los de relación arbitraria del nombre a su objeto por intermedio del concepto formal, y de relación natural-intencional de este mismo concepto formal a su objeto, real o de razón, actual o posible. *Mas no debe usarse en el sentido de objeto formal, ni en el de concepto objetivo, ni en el de relaciones lógicas entre conceptos objetivos* ⁽³⁸⁾.

De lo dicho pasamos naturalmente a afirmar que la tesis husserliana de que las "significaciones" ⁽³⁹⁾ son el objeto propio de la lógica es equivocada. En tanto que esas "significaciones" encierran, como hemos visto, aspectos que en realidad corresponden a los objetos de concepto o conceptos objetivos, su consideración pertenece formalmente (en el sentido de objetos formales) a las ciencias directas, como las de la naturaleza, la filosofía natural, las matemáticas, la metafísica y la teología sobrenatural especulativa; a la lógica sólo pertenecen, en ese aspecto, como "materia" u "objeto material", sobre el que se apoyarán las relaciones de razón de segunda intención; en segundo lugar, en tanto que encierran aspectos y funciones propios del concepto formal, pertenecen a la consideración principal de la psicología filosófica; finalmente, sólo en cuanto, a veces, incluyen también a entidades de razón, constituidas, como dijimos, por la razón humana al discurrir, forman, *ahora sí*, el verdadero "objeto formal de la lógica", como ciencia del orden racional (en el sentido estrecho de lógico, no en el amplio de inteligible), por oposición a los órdenes natural (físico, matemático, metafísico), ético o moral, y técnico o artístico, objeto de las demás disciplinas positivas y filosóficas, sin contar el sobrenatural, objeto de la teología sobrenatural que procede a partir de lo revelado ⁽⁴⁰⁾.

3) *Mediatez de la intuición sensible*: Llegamos ahora al tercer punto de los indicados como plenos de virtualidades idealistas. Sostiene Husserl que las "significaciones", para alcanzar "cumplimiento" y "plenitud intuitiva" deben

⁽³⁸⁾ Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la palabra alemana "Bedeutung" puede significar, además de "significación", "lo significado"; algo parecido ocurre con la castellana "significación", que también se usa a veces en el sentido de "lo significado en cuanto tal". Pero filosóficamente es menester distinguir, y por eso sostuvimos que, p. ej., "vencedor de Jena" y "vencido de Waterloo" no son significaciones, sino objetos (formales) significados.

⁽³⁹⁾ "La lógica pura, cuando trata de conceptos, juicios, raciocinios, se ocupa de esas unidades *ideales* que llamamos aquí *significaciones*". (*Inv.* I, c. III, t. 1, pp. 96-100).

⁽⁴⁰⁾ La lógica es, pues, arte, pero no por ello ciencia práctica, sino especulativa, porque su especular es un construir (entes de razón). Debe reformarse, pues, en este sentido lo que Husserl dice sobre el carácter de la lógica en los "Prolegómenos".

ir acompañadas por una representación imaginativa o, mejor aún, por una intuición del objeto mismo. Mas la intuición sensible es para él algo *mediato*: lo inmediato sería la “sensación”, la cual no es la cualidad sensible del objeto, sino que sólo sirve de indicio o signo subjetivo (que en la actitud directa pasa más o menos inapercibido) para que, en virtud de una interpretación posterior, facilitada por la experiencia repetida, pueda presumirse la existencia del objeto extrínseco con sus respectivas cualidades y propiedades reales ⁽⁴¹⁾. El objeto mismo, pues, aparece sólo fenoménicamente, representado por un signo. Su existencia real —en el sentido de existencia en sí— resulta por lo menos dudosa, como dirá expresamente Husserl al final de sus Investigaciones. En cambio, en el tomismo, “sensación” no tiene el sentido de contenido ni de determinación subjetivamente recibida (ni tampoco de objeto), sino el de *acto* de “sensar” ⁽⁴²⁾; lo “sensado” por ese acto es la cualidad sensible misma de la cosa, aunque tal como obra sobre el percipiente (que es cuerpo animado), no necesariamente como está en la cosa a veces lejana. Santo Tomás distingue entre los *sensibles de por sí* (“per se”), es decir en sí mismos directamente captables por el sentido, los cuales se subdividen en *proprios* (objetos específicos de un sentido), como el color, el sonido, el olor, etc. y *comunes*, como la extensión, el número, la situación, el lugar, etc. (también de por sí sensibles, pero sólo gracias a su necesaria unión, con un *sensible propio*), y los *sensibles por accidente* (“per accidens”), aunque inteligibles, al menos parcialmente, de por sí: las sustancias de los seres sensibles, que sólo manifestándose en los accidentes son alcanzadas concretamente por los sentidos. Lo inmediatamente captado por los sentidos externos sería así algo objetivo y real, algo *del objeto-ente*, aunque no todo él, no formalmente su sustancia, en tanto distinguible de los accidentes que la manifiestan (lo cual sólo la inteligencia capta y discierne). De ese modo, cabría hablar, sí, de una *interpretación* del dato sensible, pero sólo para pasar de la cualidad inmediatamente sensada a esa cualidad tal como está en la cosa misma (cuando ésta está alejada o deformada por algún intermediario), y también, a veces, para distinguir la sustancia, descubierta por la inteligencia aunque sin captar su diferencia específica, de otras parecidas, gracias a un discernir sus accidentes propios ⁽⁴³⁾. Pero es un paso de lo subjetivo-real a lo objetivo-real, no un dudoso salto mediato de la “sensación” subjetiva a la cualidad objetiva y al

(41) Cfr. *Inv.* I, c. 1, § 23, t. 2, p. 78, y *Apéndice* del t. 4. La sensación de color, por ejemplo, sería sólo un *signo* del color del objeto. En esta tesis Husserl está más cerca de Suárez (para quien la sensación externa produce un signo formal) que de S. Tomás.

(42) Decimos “sensar” porque “sentir” ha tomado una acepción demasiado subjetiva y afectiva.

(43) También puede existir una interpretación con el fin de distinguir los datos sensibles reales de los alucinatorios e ilusorios, sólo aparentemente percibidos, en realidad sólo

objeto dudosamente existente, ni del "objeto fenoménico" sugerido por una sensación-signo a la dudosa existencia real de ese mismo objeto.

4) *Mera idealidad de la esencia y del ser inteligible*: Comenzaremos por la tesis husserliana de la idealidad de la esencia; después será el momento de encarar la de la idealidad del ser. Dice Husserl: "Será, pues, conveniente atacar ya (...) el problema de la abstracción, defendiendo la legitimidad de los objetos específicos (o ideales) junto a los individuales (o reales)" (44). Páginas antes ya había afirmado: "La idealidad de lo específico es lo opuesto exclusivo de la realidad o individualidad" (45). Y, ¿qué es "real" e "ideal" para Husserl? El mismo lo dice: "Real es el individuo con todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora. Como nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad (...) pues lo único que aquí importa es la oposición al "ser" intemporal de lo ideal". "Real", pues, es para Husserl lo individual-temporal, tanto "en" la conciencia como "fuera", según sus propias palabras; "ideal", en cambio, es lo específico-intemporal.

Parece evidente que la "idealidad", en Husserl, es definida *en función de un cierto concepto de realidad*, y aquí vemos lo que decíamos en la nota 3 de este trabajo: la no completa liberación del pensador alemán con respecto a su anterior psicologismo: pues *su concepto de realidad denuncia un manifiesto origen empirista-nominalista-psicologista*. Al advertirse en la esencia (abstracta) caracteres opuestos a los de esa realidad, se la define sin más como "ideal".

Mas la temporalidad de lo real es sólo una *propiedad de ciertos seres reales* (los inmediatamente dados a los sentidos o a la conciencia refleja) y es temerario *definir* a éstos por esa temporalidad que los afecta y aun hacerla co-extensiva a toda realidad. Ello es consecuencia de una excesiva (e imposible) prevención antimetafísica de Husserl (46). Si hubiera investigado más, en la historia de la filosofía, la génesis del pensamiento moderno desde sus prime-

imaginados o vívidos por actualizaciones anormales de determinantes cognitivos ("species impressae") recibidos en otras ocasiones, y puestos en acto ahora bajo la moción de un mínimo de influencia real-actual. Sobre este problema, y, en general, sobre las objeciones mediatistas o idealistas al alcance real de la sensación externa, cfr. GREDT, JOSEPH: *Unsere Aussenwelt* ("Nuestro mundo exterior") y DE TONQUEDEC, J.: *La critique de la connaissance*, París, Beauchesne, 1929, espec. cap. II y III.

(44) *Inv.* II, Introducc., t. 2, p. 114.

(45) *Inv.* I, c. IV, 32, t. 2, p. 106. Véase cómo, en este texto, está virtualmente contenido el idealismo husserliano de la esencia: lo específico sería lo "opuesto exclusivo" de lo real o individual. Lo real, pues, sería en sí mismo desprovisto de esencia e inteligibilidad; lo esencial e inteligible, irreal. ¿Cómo entonces lo ideal podría predicarse de lo real? Hay que recurrir a una proyección del entender sobre la realidad, a una "constitución" mental de la inteligibilidad del mundo; algo muy próximo a la síntesis a priori kantiana. Y, en efecto, así ocurrió en la ulterior evolución de Husserl.

(46) Decimos "imposible" porque una posición, aún provisional, ametafísica, implicaría admitir de hecho que el ser (esencial-existencial), metafísicamente profundizable, *no es* el objeto formal de la inteligencia, lo cual es ya una cierta posición... metafísica. No queremos con esto sostener que el especular deba comenzar por la metafísica (la posición aristotélica-to-

rísimos (y condicionantes) orígenes en la corrupción de la filosofía escolástica, se habría podido desligar en mayor grado de su "circunstancia cultural" y habría comprobado que *su concepto supuestamente ametafísico de realidad* era el *resultado histórico-lógico de ciertas teorías metafísicas*, muy en especial de aquella gnoseológico-metafísica que negaba toda existencia "in re" de lo que ante la mente adquiere un estado universal (nominalismo, conceptualismo), con lo cual la realidad *quedaba privada de esencia*, y reducida, entonces, a mera existencia fáctica y puro sucederse temporal.

Pero si llevamos nuestro intelecto, como el mismo Husserl aconsejaba, hacia la realidad y no hacia productos de una "circunstancia cultural" que, si a veces guía, otras puede desviarnos, nos daremos cuenta de que la *temporalidad* es una consecuencia del *cambio*, y que todo cambio lo es de y en un *ser que cambia*, so pena de substancializar el cambio o evaporarlo en una multitud inmóvil (¡y sin embargo sucesiva!) de estados incommunicados. El cambio —y la temporalidad— es, pues, algo que *le pasa*, algo que *afecta* al ente que cambia, pero no lo constituye como ente, a tal punto que si éste no *fuera*, tampoco podría ser cambiante ni temporal. Este ser (esencial-existencial) del ente es lo que lo hace *real*, pues se revela como no constituido ni construido por nuestro conocimiento, aunque sí alcanzable por él. En efecto: a) se nos presentan esos entes a nuestros sentidos "sin pedirnos permiso", de hecho, y nosotros mismos, reflexionando sobre nuestro ser, nos encontramos existiendo también de hecho, sin que se nos haya pedido, tampoco, "permiso"; b) la esencia que la inteligencia descubre se manifiesta a ésta como esencia de un ente, y precisamente de esos entes que descubren los sentidos y la reflexión; además, dicha esencia, no revela que en su constitución misma entre ninguna relación real a la inteligencia humana que la está conociendo ^(46 bis), y sí, en cambio, en la naturaleza y función de la inteligencia se descubre una real y necesaria relación a la esencia y al ente; c) en el acto judicativo que refiere la esencia abstraída al ente singular, se revela la existencia de aquella en éste, presente también a los sentidos o a la reflexión sobre nosotros mismos.

Si la temporalidad, pues, no se identifica con la realidad, ni siquiera cuando se trata de entes temporales, no resulta tampoco evidente que no existan seres reales intemporales. Al contrario, la filosofía natural y la metafísica demuestran su existencia, y las objeciones que a tal demostración han opuesto Hume, Kant, el positivismo, el existencialismo agnóstico o ateo, etc., provienen, precisamente, de aquellas posiciones gnoseológico-metafísicas (no-

mista propiamente dicha siempre lo ha rechazado), pero sí que no puede cortarse de entrada el acceso intelectual a lo metafísico, cosa que ocurre cuando se desliga la inteligencia del ser real-existencial, y viceversa.

(46 bis) Sobre esto, cfr. nuestro trabajo *Contradicciones de la teoría del puro objeto u objeto sin ser*, Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, t. 2, pág. 1123 ss. y *Crítica del conceptualismo*, Revista de Filosofía, La Plata, N° 2, 1951, espec. pág. 37-48 y nota 17.

minimalismo, conceptualismo) que disocian el ser del objeto del entender.

Conviene, pues, *definir lo real* de otro modo que el adoptado por Husserl. Es menester definirlo como *lo dotado de acto de ser (esse) y de esencia (essentia) no creados, ni constituidos por el humano entender, sino sólo descubiertos o des-cubribles (de algún modo) por éste*.

Paralela —y consiguientemente— se impone una rectificación del concepto de idealidad. Si lo real no es por identidad lo temporal, lo intemporal no puede, sin más, ser calificado como "ideal". Hay una *intemporalidad negativa*, por falta de entidad real, que es la propia de los entes de razón, entre los que se encuentran, como vimos, las relaciones lógicas de segunda intención; hay una muy distinta *intemporalidad abstractiva*, que es la de las esencias y del ser abstractos, la cual es resultado de una separación de los mismos con respecto a la existencia real, pero que no significa que no puedan existir con esa existencia ni que se hallen en ella necesariamente libres de temporalidad; hay, finalmente, una *intemporalidad positiva*, que no es privación, sino eminencia en el ser y en el durar, y que es la de los seres puramente espirituales (espíritus puros y Dios) ⁽⁴⁷⁾.

Husserl no se refiere a estos últimos ⁽⁴⁸⁾, pero confunde bajo la categoría de "seres ideales" a los dos primeros: a los entes de razón con fundamento "in re" (no a los sin tal fundamento, a los que llama ficciones) y a las esencias reales, y, como veremos, al ser. Y es grave error, porque a los primeros los constituye, efectivamente, nuestro entendimiento, no así a los segundos. Por eso, al equipararlos, favorece Husserl la posición idealista, porque las esencias de las cosas resultarían constitución de nuestra inteligencia. Es menester recordar aquí, para no caer en ese error, lo que hemos dicho al hablar de los tres estados de la esencia ⁽⁴⁹⁾ y al criticar la posición de Brentano sobre la no realidad de los objetos intencionales. La *intemporalidad*, la *inmaterialidad* y la *universalidad* de las esencias (entendidas) del ente físico no son notas constitutivas de dichas esencias; dependen de su estado o existencia mental, abstracto. Por lo mismo, no repugna que esas mismas esencias, en su constitución necesaria, existan realmente en los entes físicos, en un estado temporal, material e individual. Dichas esencias, pues, son algo real, pues son del ente real. La expresión "ser ideal" es, por lo mismo, equivoca, ya se lo defina por

(47) Las tres clases de intemporalidad que exponemos corresponden, pues, a las tres de inmaterialidad según la escuela tomista.

(48) Aunque su definición de lo real como temporal no permitiría reconocerlos como reales sin modificar aquella definición. Husserl era personalmente creyente, pero consideraba a Dios como perteneciente a la esfera de lo irracional, inalcanzable por la filosofía. No comprendemos, sin embargo, como podía creer en Dios como en algo existente si su concepto de realidad se reducía al de temporalidad.

(49) En nuestro artículo *Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal*, *Sapientia*, N° 38, La Plata, Bs. Aires, Octubre-Diciembre de 1955, espec. pág. 280-282, y bibliografía allí citada.

la intemporalidad, ya por la ingravidez (Hartmann). Conviene reservarla para el ente de razón, o, de acuerdo con la tradición aristotélica, para la idea artística.

Parece claro que la falta de reconocimiento de una distinción real-metafísica entre *esencia* y *existencia en el seno de un mismo ente* ⁽⁵⁰⁾ favorece las virtualidades idealistas del sistema husserliano, porque al descubrir su autor en la esencia entendida un estado o existencia intencional, inmaterial, universal, no pudo, so pena de contradicción, admitir que esa misma esencia pudiera existir realmente con una existencia física, material y singular. Entonces, por un lado quedó lo inteligible, por otro lo real individual, temporal. No habiendo entre ambos una síntesis real-metafísica (unión de esencia y existencia en el seno de un mismo ente), sólo cabía recurrir a la síntesis puramente mental de noema ideal-irreal y dato hylético en bruto, por obra de una pura función objetivadora y sintética, a lo idealista.

Ahora pasemos al problema de la *idealidad del ser inteligible* en las "Investigaciones Lógicas". Husserl se refiere al concepto de ser cuando examina los "cumplimientos o intuiciones categoriales", en la Investigación VI, sección 2 ⁽⁵¹⁾.

Hemos dicho ya que las "significaciones" husserlianas, para tener verdadero objeto, requieren "cumplirse" en intuiciones concomitantes; mas no sólo admite el pensador alemán intuiciones sensibles, sino también algunas no sensibles, que llama "categoriales". La significación "ser" se cumpliría de este último modo. Distingue distintas acepciones de "ser", a saber: a) como "*verdad*", a la que define como identidad del objeto mentado con lo dado en la adecuación o cumplimiento ⁽⁵²⁾; b) más estrictamente, como *posición absoluta* (o "existencial"): el ser de los objetos absolutos, por oposición a "la peculiar existencia de las situaciones objetivas" ⁽⁵³⁾; c) el ser como *atributo* o *predicado*, del que se dice que "no es un predicado real", porque (sic) "no es absolutamente nada perceptible", "puedo ver el color, no el *ser* coloreado", "no es nada *dentro* del objeto (...) pero tampoco es nada fuera del objeto; y finalmente, d) el ser como *copula* del juicio, del que afirma Husserl que es "un momento significativo", pero que el mismo "es" no figura en el juicio: se halla allí sólo significado; hállese, por lo contrario, en el "cumplimiento", en el "*darse cuenta*" de la supuesta situación objetiva"; luego dice más exactamente que su fundamento se halla en "el correlativo objetivo del juicio pleno",

(50) *En el seno de un mismo ente*, recalamos, porque la distinción real entre esencia y existencia como entidades separadas, dejada de lado la segunda por la "epoché" y conservada la primera como puro objeto entendido, si se da, y hasta exagerada, en Husserl.

(51) T. 4, págs. 137-207.

(52) *Inv.* VI § 39, t. 4 pág. 135.

(53) *Ibid.*

"en los objetos de estos actos" (de cumplimiento) y "no en esos actos tomados como objetos" (54).

Es muy verdadero que el concepto (metafísico) de ser no se "cumple" en intuición sensible alguna (o, mejor, en nada sensiblemente intuible "per se"), si por cumplir se entiende el "resolverse" tomista de los conceptos, aunque no cabe duda que incluso los accidentes sensibles, intelectivamente captados como accid-entes, y prescindiendo del hecho de que sean sensibles, son *ser*, cuyo modo de existir es la "inaleidad", esto es, el "ser en otro". Pero el hecho de que Husserl coloque el concepto de ser en el mismo plano que conceptos matemáticos como "número" y a ambos en el mismo que conceptos lógicos como "consecuencia", y aún que partículas relacionantes meramente gramaticales, hace temer una verdadera desnaturalización logicista de lo metafísico, como después desgraciadamente se comprueba en la misma obra. Consecuencia inevitable del concepto nominalista-psicologista de "realidad" que conservó Husserl: la realidad como fenomenicidad temporal y sensible.

Analicemos los distintos sentidos de "ser" que Husserl reconoce: *el ser como verdad*, concebido como adecuación del objeto mentado a lo dado, es en realidad la *verdad lógica* ("adaequatio intellectus et rei"), pero ésta supone la *verdad ontológica* y es *esta* última la verdad que se identifica con el ser. Porque, dado que todo lo que se entiende, se entiende como ser, éste es el objeto formal de la inteligencia en cuanto tal, de toda inteligencia. Mas tal hecho revela una *radical cognoscibilidad del ser*, una *cognoscibilidad anterior* (con anterioridad de naturaleza) al ser-conocido ese ser por la inteligencia *humana*, no puesta por ésta; manifiéstase, pues, una dependencia, un radical parentesco del ser (de todo ser) con respecto a una Inteligencia necesariamente no humana. Este ser-inteligible del ser, como esencia y como "esse", es la *verdad ontológica*, el *ser como verdad* ("ens et verum convertuntur"). Si ello es así, este "ser como verdad" se identifica "in re", aunque difiera "ratione", con lo que Husserl llama "ser como posición absoluta" y "ser como atributo". En efecto, el "*ser como posición absoluta*" no es otro que el ente en cuanto dotado de acto de ser, de "esse", el "*ens ut participium*" (es decir, el ente cuya actualidad se significa por un participio), sobre el que edifica la metafísica el gran tomista Cayetano. El "esse" es el acto por el cual existe el ente, como no constituido por el humano especular, y no es algo sensible, primero, porque la inteligencia lo entiende como acto de una *esencia* que ella ha abstraído de sus condiciones materiales individuantes; en segundo lugar, porque es ante todo el *acto substancial*, siendo la substancia algo no sensible "per se", aunque lo sea "per accidens" en los entes materiales; en tercer lugar, porque el acto de ser, el "esse", no se identifica con la esencia, la trasciende, y, por

(54) *Inv.* VI, t. 4 págs. 145-147. En el § 44 (t. 4, pág. 148) llama al ser *categoría lógica* ("ser, no-ser, unidad, pluralidad, totalidad, número, fundamento, consecuencia, etc.").

lo tanto, de algún modo trasciende también la esencia material y su materialidad, cuando es su acto de existir. Pero tal condición no autoriza a considerar al “esse”, ni al ser (compuesto intrínsecamente de “essentia” y “esse”) como algo “ideal” o “lógico”, porque tal “esse” es acto de esencias que sin él no existirían, y el ser así compuesto es identificable en la predicación con los seres que nos son presentes por los sentidos o por la reflexión sobre nosotros mismos —o probados a partir de ellos—, mientras que el ser verdaderamente “ideal”, lógico, nunca alcanza su acto fuera del acto-de-ser-constituido “objective” por el entender humano en su discurrir, y no es nunca predicable de lo real. Así, puede afirmarse “Juan es ser”, o “Juan existe” o “el hombre existe y tiene tal esencia”, pero no “Juan (en cuanto ser real) es sujeto”, ni “el hombre (en cuanto ser real) es universal, o sujeto, o predicado, o término medio”, etc. En cuanto al “*ser como atributo*”, parece ser el “ens ut nomen”, es decir, la esencia indeterminadamente mentada —conotando el “esse”— como algo que es o puede ser, sobre el que edificaba la metafísica (a diferencia de Cayetano) otro gran tomista, Silvestre de Ferrara. Y el ser así considerado *no se distingue realmente de las diversas esencias*, sino sólo por una distinta abstracción y perspectiva mentales. Mas hemos ya mostrado que dichas esencias merecen el nombre de *reales*; luego, también el “ser” en ese sentido.

Claro está que no lo vamos a *ver* al ser en cuanto tal (ni a oler ni a oír) si por *ver* entendemos el acto del sentido de la vista considerado *separadamente* del acto de la inteligencia, porque el ser *no es el objeto formal de los sentidos*, sino del *entendimiento*, y sólo éste entiende el ser (incluso el ser de los sensibles “per se”: el color, etc., como ser). El sentido sólo *presenta* el ser en su individual concretez, sin entenderlo como ser; sólo el intelecto lo *entiende* como ser, ya trascendentalmente ⁽⁵⁵⁾ (ser, uno, algo), ya universalmente (como “hombre”, “animal”, etc.), ya, incluso, como *este* ser singular aquí presente. Pero si por *ver*, u oír, o gustar o tocar se entiende el acto del sentido *acompañado y penetrado* por el acto de entender, entonces *sí* que cabe decir que vemos, oímos, olemos, gustamos o tocamos ciertos seres, porque lo que así vemos, oímos, olemos, gustamos o tocamos es *un ser* y esas cualidades son *de un ser*. De esa manera decimos con derecho: veo a Pedro, huelo rosas, gusto miel, toco una pared, oigo un violín, pues Pedro, las rosas, la miel, la pared y el violín son realmente seres, y captados como tales. No es el sentido el que estrictamente hablando siente (o, como dijimos, “sensa”): es el hombre el que lo hace, por medio del sentido; no es la inteligencia la que, en rigor, entiende: es el hombre por medio de la inteligencia. Por eso, al “sensar”, el hombre, a la vez, *entiende*, y un mismo objeto material puede así ser objeto formal del sentido bajo cierto aspecto y de la inteligencia bajo otro, siendo el cog-

(55) En el sentido aristotélico, no kantiano.

noscente un mismo hombre concreto y total ("actus sunt suppositorum").

En cuanto al "ser" como cópula del juicio (o, mejor, de la proposición mental), hay que distinguir: si se vive al juicio en su funcionamiento mismo, "exercite", en su dirigirse a la realidad, el "ser" afirmado por él es el ser mismo del objeto-ente; si se lo encara con reflexión psicológica, captando al juicio como acto real-espiritual ⁽⁵⁶⁾, entonces el ser del juicio es el ser de un acto real-accidental del humano espíritu; si se lo encara con reflexión no ya psicológica, sino lógica, aparece ante nuestra mirada intelectual la *proposición mental, obra* del juicio ⁽⁵⁷⁾. Ella ha sido constituida por el propio acto directo de "componer y dividir" y de juzgar, cuando la mente atendía, no a esa constitución, sino al ser mismo objetivo y real; mas, como nuestro entender es finito y en movimiento, no agota la inteligibilidad actual o potencial del ser en un solo vistazo plenamente intuitivo, sino que espontáneamente abstrae y distingue y luego une, para irse adecuando así a una realidad que trasciende a cada acto de entender particular, y por ello se forman distinciones y luego relaciones con fundamento "in re", pero no reales ellas mismas. De ese modo, en el juicio se afirma la *identidad "in re"* de dos conceptos objetivos que difieren "*ratione*", y, al hacerlo, *se constituye* una relación entre ellos que es ente de razón, no real, porque la distinción entre los conceptos así unidos es una distinción de razón; mas aquella relación de razón tiene fundamento "in re": la identidad real del contenido de esos conceptos, en la cosa. Así, cuando afirmamos "el hombre es mortal", "mortal", referido a "hombre" es precisamente, "in re", el hombre mismo bajo cierta determinación o especificación; por lo tanto, el ser-cópula, al mismo tiempo que significa la identidad real de lo conceptualmente distinto, se revela, reflexivamente considerada, como una "relatio rationis" con fundamento "in re". Pero esto último —el ser relación de razón— sólo aparece como objeto de "secunda intentio", ante la mirada refleja con reflexión propia de la lógica, que vuelve sobre las construcciones "ideales", construídas en los actos directos, de la manera y por las razones antes indicadas ⁽⁵⁸⁾. Este ser lógico de la cópula no es, evidentemente, el ser real, y sólo a su respecto tiene razón Husserl; pero se funda ese ser ideal en el ser real y en el proceder abstractivo y discursivo de nuestro entendimiento. *Sería invertir totalmente el orden verdadero de las co-*

(56) Y de ninguna manera *sensible* (!) como lo califica Husserl (Cfr. *Inv. c.* VIII § 60, t. 4, pág. 191), poniéndolo junto con los conceptos de casa, color y deseo (!).

(57) Sobre la distinción de los *actos* de la razón y de las obras (inmanentes) constituidas por dichos actos, cfr. SANTO TOMÁS: *S. Theol.*, I-II, a. 1, ad. 2, y, en entre otros muchos, MARITAIN: *El orden de los conceptos*, 1ª edición arg., Club de Lectores, págs. 18-22.

(58) "Cognitio formans ens rationis non est reflexa respiciens ipsum tamquam rem cognitam ut quod, sed illa cognitio directa, quae ipsum non ens reale vel quae realiter relativum non est, denominat cognitum ad instar entis vel relationis realis, dicitur formari vel ex illa resultare ens rationis" Juan de Sto. Tomás, *Cursus Phil.*, Ars Lógica, II P., q. II, art. IV, ed. Reiser (Marietti, Turin) t. 1, p. 304. Santo Tomás, por su parte, dice que esas relaciones de razón resultan "ex modo intelligendi rem extra animam". *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

sas pretender que es el ser lógico el que constituye, por el acto del juicio, a la unidad de las esencias y del ente reales a que se refiere. Tal constitución sería ciega, arbitraria, pues no se basaría en la captación intelectual de una unidad real objetivamente dada. La dependencia es precisamente la inversa: es nuestra intelección abstractivo-sintético-discursiva del ser real —el inteligir con movimiento y con tiempo propio de ese ser espiritual-corpóreo que es el hombre— la que funda el ser lógico. “*Significare, formaliter loquendo, non est efficere*”, el significar, formalmente hablando, no es un hacer, decía Juan de Santo Tomás; Husserl tampoco lo hubiera admitido, pero en su pendiente idealista, llegó, como veremos, a concebir el entender (que incluye una significación mental) como un constituir la inteligibilidad del objeto, sobre la sola base de unos datos sensibles en los que no reconoce ni siquiera, como lo hace el aristotelismo, una inteligibilidad potencial que el entendimiento actualizaría. Por lo tanto, *de hecho*, viene a concebir el significar e intuir mentales como *actos factivos de inteligibilidad*, y esto es concebirlos como un *hacer*, aunque sea un hacer distinto del de las causas físicas. El “yo” constituiría el mundo y todo objeto posible: la doctrina de la intencionalidad, insuficientemente entendida, y disociada de sus inseparables posiciones metafísicas y cosmológicas realistas-intelectualistas, degenera en la teoría de una actividad constituyente ciega que crea la luz de inteligibilidad sin suficiente fundamento real-objetivo.

En resumen, y volviendo al “sentido del ser”: “ser” significa siempre (salvo en el ser lógico), el ente real, como unidad dual de *essentia* y *esse* ⁽⁵⁹⁾ o el *esse* mismo connotando la esencia, o la *essentia* connotando el “esse”. A veces se carga el acento en el “esse” y entonces se tiene el “ens ut participium”, es decir, el ser ante todo como ejerciendo el existir, como en acto, significable por un participio ⁽⁶⁰⁾; otras, se lo carga principalmente en la esencia, y entonces resulta el “ens ut nomen”, el ser cuya entidad (substancial o accidental) es significable por un nombre. Creemos que el primer sentido del ser es el que tiene mayor profundidad metafísica, aunque no todos los tomistas piensan de igual manera.

El concepto (objetivo) de ser puede ser obtenido por *abstracción total*,

(59) Muchos tomistas traducen “esse” por existencia; se oponen a ello otros, especialmente el italiano Fabro. Creemos que puede tolerarse esa traducción siempre que se tengan en cuenta dos cosas: 1) no dar a “existencia” el sentido exclusivo de existencia del ser finito y contingente, sino pensarla en toda su profundidad analógica de acto de ser, que la hace aplicable también al Acto Puro de Ser, principio trascendente de todo ser; 2) con mayor razón, no reducir su sentido al existencialista, esto es, al de esa actualidad accidental-consciente que es la conducta humana libre y tendencial. En rigor de términos, la existencia sería el resultado (formal, no efectuado) del “esse”: *por* el acto de ser los entes *existen*, así como *por* la esencia, *son* esto o aquello.

(60) La disociación entre ser y realidad que introduce, movido por Husserl, Heidegger y Ortega, Julián Marías, manifiesta con claridad que separa indebidamente el ser del *acto de ser* (sin el cual, evidentemente, no puede haber actual realidad, pero que el auténtico sentido de “ser” de ninguna manera excluye, como hemos tratado de mostrar).

extensiva y depauperante, que del individuo pasa a la especie sin penetrarla, de la especie al género, de éste al género superior y así hasta llegar a un concepto vacío de ser que en el fondo viene casi a identificarse con el ser lógico. Este concepto de ser no tiene riqueza filosófica. Mas puede también ser obtenido por *abstracción o separación formal*, intensiva y profundizadora, que sólo deja de lado los elementos de indeterminación y potencialidad para avanzar cada vez más hacia el *acto*, hacia lo más íntimo del ser. Y esta abstracción *sí* es filosóficamente fecunda. Se realiza en tres grados: primer grado: se prescinde de la materia individual y se penetra en la esencia específica del ente físico, y en sus constitutivos necesarios: concepto de ser móvil, propio de la filosofía natural; segundo grado: se prescinde de toda materia sensible y se obtiene el ser cuantitativo, objeto de la matemática. Este grado no progresa en profundidad, porque en él se capta algo accidental: la cantidad continua o discreta; tercer grado: se prescinde, en el acto del juicio, de toda materia y se penetra —tenga o no materia el ser de que se trate— hasta el ser como "esse" (acto de ser), y hasta la esencia como la capacidad de ser actualizada en y por ese acto: concepto metafísico de ser, objeto formal de la metafísica. Los conceptos del primer grado se "resuelven" (se "cumplen", diríamos quizá, en lenguaje husserliano) en lo sensible, aunque ellos mismos, como objetos de concepto, no lo sean; los del segundo, adecuada o inadecuadamente, en lo imaginario; los del tercero, en lo puramente inteligible, aunque no por ello meramente "ideal" ni "lógico", según hemos explicado ⁽⁶¹⁾. Cada uno de estos tres grados no abstrae extensivamente sus objetos a partir del grado anterior, sino intensivamente del mismo ser real, penetrándolo con distinta profundidad. Los objetos de la metafísica no son, dicen los tomistas, algo así como géneros más indeterminados con respecto a los de la matemática ni a los de la filosofía natural: son como su "forma" interior o acto intrínseco. Los entes físicos son tales, verdaderamente, pero, más profundamente, *son, existen*, están en *acto, presentes en el ser, ejercen* el existir, y este misterio natural del existir constituye el campo de la metafísica. Es evidente que este "ser" como acto de existir y como aquello que existe o puede existir es algo muy distinto de un vacío concepto de ser que mentara indeterminada y superficialmente todas las cosas. Y ese acto está muy lejos de ser algo ininteligible y puramente fáctico, en bruto: es lo más profundo que la inteligencia puede alcanzar en el orden filosófico; es su mayor conquista ⁽⁶²⁾.

(61) Para el estudio del concepto tomista de ser, véase: S. TOMAS: *De ente et essentia* y *De Veritate*; TOMAS DE VIO (Cayetano): *In De ente et essentia*, MARITAIN, JACQUES: *Siete lecciones sobre el ser, Los grados del saber, Breve tratado de la existencia y del existente*; GILSON, ETIENNE: *El ser y la esencia*; MARC, ANDRÉ: *L' idée d'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure* y *Dialectique de l'affirmation*; DE FINANCE J.: *Etre et agir dans la phil. de S. Thomas*, etc.

(62) "Ens est proprium obiectum intellectus" S. Tomás, *S. Theol.*, I, 5, 2, resp. Cfr. GILSON: *Le réalisme methodique*, París, Tequi, p. 46. Sobre la inteligibilidad del "esse", cfr.

Husserl, al negar realidad al ser que es objeto de inteligencia, deriva de la metafísica a la lógica, y el “reino de lo ideal-lógico” sustituye, como último fundamento de toda inteligibilidad, al ser metafísico real. Es evidente lo virtual y aun implícitamente idealista de esta posición, ya presente en las propias “Investigaciones Lógicas”. Llega Husserl a decir: “las leyes logico-gramaticales puras (son) leyes de todo entendimiento y no meramente del humano” (63) y “no hace falta ninguna teoría metafísica ni de otra clase, para explicar la concordancia del curso de la naturaleza con las leyes “inmanentes” del entendimiento” (64).

Por eso no extraña que las “Investigaciones Lógicas” terminen en un verdadero cartesianismo, pues afirma el autor: “sólo la percepción de las propias vivencias reales es indudablemente evidente” (65), mientras que en lo que respecta a los objetos intencionales dice que esas “intenciones no encuentran su cumplimiento en el contenido presente, antes bien, constituyen a través de él la presencia personal de algo trascendente (sólo) presuntiva” (66), por lo cual, agrega “¿cómo podría ser evidente para mí que (ese objeto) existe?” (67).

Lo que antecede es el resultado de lo que al principio de este trabajo indicáramos y que a través del mismo hemos tratado de justificar: 1) la “significación” no es para Husserl un signo, esto es, “aquello que representa algo distinto de sí mismo a una potencia cognoscitiva”; 2) hay, según el profesor alemán, significaciones e intenciones *sin objeto, vacías*, con lo cual se las absolutiza de algún modo, lo que viene a favorecer el mediatismo gnoseológico, padre inevitable de todo idealismo; 3) la *sensación* —afirma— *no hace presente al objeto mismo*, con lo cual queda en la duda la existencia real de éste; 4) *las esencias y el ser son para él puramente ideales*, con lo que se excluye que sean forma intrínseca ni acto de realidades, y la realidad misma es concebida como mera temporalidad insustancial. De todo esto al idealismo hay sólo un paso, y Husserl lo dió.

Con lo dicho se verá que la “*epoché*”, la famosa “abstención” frente a la existencia independiente de los objetos que el conocimiento alcanza, que caracteriza a la filosofía de Husserl, podría muy bien no ser, como se quiere general-

MARITAIN: *Les degrés du savoir*, pp. 428-429. Es la inteligencia (o, mejor, el hombre por la inteligencia) quien se da cuenta de que 100 pesos existentes valen más que 100 posibles, y un teniente vivo que un general muerto. La inteligencia llega a captar el “*esse*” porque éste es el acto de existir de una esencia y no un mero dato bruto ni tampoco una forma lógica vacía.

(63) *Inv.* VI, § 64, t. 4, p. 202. El logicismo trae por consecuencia la univocidad. Las leyes lógico-gramaticales, en cuanto tales, son precisamente *sólo humanas*, aunque estén mediatamente fundadas en el ser metafísico, el cual, si, tiene una validez no meramente humana. Por “estar fundadas” no entendemos que se deduzcan del ser metafísico, sino que surgen necesariamente de la relación entre el entender humano discursivo y el ente real que lo excede y, al mismo tiempo, le presta apoyo objetivo.

(64) *Inv.* VI, § 65, t. 4, p. 206.

(65) *Inv. Lóg.*, Apéndice, t. 4, p. 245.

(66) *Ibid.*, p. 244.

(67) *Ibid.*, p. 245.

mente, una actitud puramente *neutral* que no "prejuzga" sobre la existencia o inexistencia en sí del mundo, sino, por el contrario, el *resultado de una positiva duda sobre dicha existencia*, nacida de ciertas *posiciones previas* sobre la esencia de la idealidad, de la realidad, de la sensación y del concepto, y ocultamente causada por subconscientes influencias metafísicas, en parte empiristas (Stumpf, restos de psicologismo), en parte racionalistas (influencia de las matemáticas y de Bolzano), pero siempre *mediatistas* en cuanto al conocimiento del ser real en sentido pleno, como natural eflorescencia de actitudes muy características de la filosofía moderna (nominalismo, conceptualismo, platonismo debilitado, subjetivismo causado por una concepción mecanicista del mundo físico que pretende excluir la realidad de lo cualitativo y de la eidético-substancial en dicho mundo, etc.). La concepción del concepto como signo instrumental ⁽⁶⁸⁾ y de la sensación como de alcance subjetivo sigue obrando en Husserl, pese al contrapeso que le ofrece la teoría escolástica de la intencionalidad (naturalmente realista) recibida de Brentano, aunque no sin disminución de su sentido ⁽⁶⁹⁾.

Pero la noción de un "puro objeto", que se obtiene por aquella "epoché", es a tal punto indigente, necesitada de apoyo, de fundamento, impensable en sí sin tal apoyo, que, si no lo encuentra en el ser real existente o capaz de existir, del que ese "objeto" sólo se distingue mentalmente, habrá que buscárselo en otra parte, en la subjetividad. Y a ello fué llevado necesariamente Husserl. Por eso, a la "epoché" sigue la "*reduccion trascendental*", por la cual no sólo, ya, se prescinde de la existencia real (en sí) de los objetos, sino también de los objetos mismos en su puridad de tales, para atender sólo a los *actos* intencionales en que se "constituyen" esos objetos. El "yo puro" o "trascendental", polo subjetivo de esos actos, sería el que, por medio de ellos, constituiría todo objeto, ideal o "real", quedando, como deformado resto realista —y como imperfecta concesión a los hechos— sólo la necesidad de la recepción de ciertos "datos hyléticos", meramente sensibles, sin sentido (símbolos de una X irracional desconocida,) sobre cuya única base el "yo pu-

(68) Cfr. JUAN DE SANTO TOMAS: *Cursus Phil.*, *Ars Logica*; MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, cap. sobre "Le réalisme critique" y apénd.: "A propos du concept"; el mismo, *Reflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, etc., y nuestros trabajos, ya citados, "*Para una teoría del signo...*" y "*Crítica del conceptualismo*".

(69) Es evidente que Brentano, quien había sido dominico sólo en los albores de la restauración tomista, tenía de este sistema y de la escolástica en general *un conocimiento mucho menos profundo* —pese a sus indudables méritos y a su fama aún mayor— que el que poseen los grandes tomistas de hoy, como un Garrigou-Lagrange, un Gilson, un Maritain, un Marc, un Manser, un Grabmann, un Geiger, un Fabro, un Ramírez, etc. y aún que algunos tomistas argentinos. Es en éstos donde debe buscarse el verdadero sentido de la teoría de la intencionalidad. Ya se ve qué alteraciones le hicieron sufrir Brentano y Husserl, al punto de hacer desembocar en un idealismo el muy realista "*hacerse o devenir otro en cuanto otro*" en que consiste el conocimiento intencional para Santo Tomás. Se dirá: sí, "*hacerse o devenir otro en cuanto otro*", pero intencionalmente, no realmente. Contestamos: *hacerse o devenir intencionalmente*, sí, otro en cuanto otro, pero un *otro real y realmente otro*, y de ninguna manera un otro puramente intencional o sólo intencionalmente otro.

re" constituirá, sacándolo de sí, todo el universo y su inteligibilidad. En su obra "*Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*", Husserl, ya plenamente idealista, afirma con resolución: "...sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto (...), sólo ella es irrelativa (...) mientras que el mundo real existe sin duda, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental" (70).

Mas llegadas a tal punto las cosas, resulta evidente el peligro de *solipsismo*, de la admisión del "yo-mónada", sin "agujeros" (el mismo Husserl emplea esta expresión no demasiado sutil) (71), como lo único existente. Para evitarlo, Husserl tiene que recurrir a expedientes poco creíbles, como el de la existencia de una experiencia inmediata de la interioridad ajena y de una "*intersubjetividad*", común a todos los "yos" humanos, que explicaría como, sin existir un mundo ni un orden metafísico en sí (cognoscibles por los sentidos e inteligencia de cualquier hombre), todos los "yos" perciben sin embargo el mismo mundo y las mismas verdades universales, y, por lo tanto, debe admitir, también, la existencia de una *comunidad intermonadológica* en que cada "yo-mónada" contituiría —no sin daño del principio de no contradicción— a los demás "yos-mónadas", y éstos, a su vez, lo constituirán a él!

Aparte de esa implícita contradicción, ¿quiérese algo más antinatural que esa "intersubjetividad", como si el conocimiento humano —cartesianamente— fuera acto de la "conciencia" sola y no un acto en que intervienen alma y cuerpo, los que, por estar sustancialmente unidos, impiden el acceso al alma ajena? ¿Cabría admitir acaso un "intercuerpo", común a todos los hombres? ¿Quiérese también algo más ilógico que la tesis de que esos purísimos y quintaesenciados "yos", que sacarían de sí toda inteligibilidad y todo ser, están sin embargo *sometidos* a datos *hyléticos* en bruto, sin sentido alguno, como podría estarlo el psiquismo crepuscular de algún animal inferior?

Es que a un universo de entes realmente existentes y actual o potencialmente inteligibles, corresponde, como principio y origen primero, un Ser sumamente Existente ("Ens a se", Dios), que es a la vez suma y creadora Inteligencia, trascendente al universo que crea, el cual es relativo a Ella, pero no a la inversa, mientras que, paralelamente, a un universo de "puros objetos" sin existencia propia, corresponde, también como principio y origen primero, un "yo trascendental" o una difícilmente inteligible comunidad de "yos" constituyentes, interconstituyentes e interconstituídos —pluralidad ordenada e interiormente relativa que sin embargo no participa de ninguna Unidad superior—. Pero una creación en el *ser* (esencial-existencial permite comprender

(70) *Ideas...*, trad. cast. de J. Gaos, Fondo de C. Econ., México, 1949, p. 386.

(71) Agrega Husserl que "toda forma de *ser*, real e idcal, se torna comprensible como "creaciones" de la subjetividad trascendental" (*Meditaciones cartesianas*, pp. 150-151). Por la manera en que se refiere al realismo, se evidencia que sólo conoce el *mediato e ilacionista*.

que existan pluralidad de seres, conózcalos o no el hombre, y pluralidad de seres cognoscentes, aún cuando entre sí se ignoren, mientras que una mera "objetivación" en y por el conocimiento hace inexplicables una y otra cosa. Por eso el idealismo, mientras permanezca en su puridad de tal, necesariamente fracasa; es que, como bien ha dicho un ex-idealista, Ugo Spirito, "el idealismo es una obra de arte conceptual, que nada tiene que ver con el mundo real; el idealista es un artista" (72).

Sin embargo, la admisión de una X irracional transobjetiva salvó a Husserl de caer en un idealismo que fuera no sólo gnoseológico, sino también metafísico y panteísta (73). Reservaba precisamente ese campo de lo irracional a la religión, por la que parece haber sentido simpatía y respeto, al punto de creer de buena fe que su propio sistema habría de suplantarlo, como instrumento de la Teología cristiana, a la escolástica en la Iglesia Católica (pues consideraba a la fenomenología como la continuación legítima del tomismo), y a los diversos sistemas de las iglesias protestantes (74). Aún más: era personalmente creyente, y se convirtió del judaísmo al cristianismo, haciéndose bautizar por un pastor protestante, lo que no le impidió experimentar también simpatía por el catolicismo. Su muerte fue muy bella y cristiana, con signos, incluso, al parecer, de iluminación sobrenatural (75). Pero al hacer de lo irracional el campo de la religión, olvidaba Husserl la demostrabilidad natural-racional de la existencia de Dios (76), compelido por su conceptualismo objetivista pero no realista; y olvidaba asimismo —permítasenos esta incursión en lo teológico-sobrenatural, que, aunque más allá del objeto formal de la filosofía, no dejaba de verter sobre ella fecundas luces— que "en el principio era el Verbo, y el Verbo era junto a Dios y el Verbo era Dios" y que "todas las cosas fueron hechas por él" y que "en él había vida, y la vida era luz de los hombres" (77), por lo cual Cristo, afirmándose como Verbo Encarnado, había podido decir: "Yo soy la luz del mundo; quien me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá luz de vida" (78), y de ningún modo había expresado: "Yo soy lo irracional; quien me

(72) Lo afirma en un trabajo sobre la religión de Giovanni Gentile, publicado en el volumen colectivo *Giovanni Gentile* (La Vita e il Pensiero), Florencia, 1954; cit. por A. García Vieyra, O. P., en la revista SAPIENTIA, Nº 38 oct-dic. 1955, pág. 313. En Husserl ese carácter constructivo está atenuado por la teoría de la intencionalidad.

(73) Rectificamos así la calificación de panteístas que, respecto de ciertas aserciones de Eugen Fink, aprobadas por Husserl, hicieramos en nuestro artículo *Crítica del conceptualismo* (Rev. de Fil., Nº 2, La Plata, 1951, p. 55). Pero dichos autores sólo evitan el panteísmo al precio de una escisión entre lo inteligible y lo existente en sí, que retrotrae a algo muy semejante al kantismo.

(74) Véase al respecto *Edith Stein, par une moniale française*, p. 73.

(75) *Ibid.*, p. 164-165.

(76) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE: *Dieu, son existence, sa nature*. Hay trad. casteil. edic. Emecé.

(77) *Evangelio*, s. S. Juan, I, 1, 3, 4. Por cierto que no creemos que esa iluminación del Verbo sea sólo de orden natural, ni menos sólo racional; pero sí que incluye, excediéndolas, a dichas esferas.

(78) *Ibid.* 8, 12.

sigue andará a oscuras". Lo superrracional no es lo irracional: contiene en sí toda la perfección de lo racional en un estado incomparablemente más elevado y más uno, y mucho más, que a lo racional escapa. Para poderlo admitir así hubiera sido necesario que Husserl viera con intelección que "el ser es lo primero que cae bajo el intelecto, (...) es el objeto propio del intelecto, (...), el primer inteligible, como el sonido es el primer audible" ⁽⁷⁹⁾, y así hubiera podido elevarse del ente que *tiene* ser al que *es* el Ser mismo y Verdad increada, fuente de toda verdad ontológica, y, por su intermedio, de la verdad lógica de nuestro entendimiento (el cual es también cierta participación de la Luz intelectual increada); y fuente, en la Revelación, de todo aquello que a nuestro natural conocimiento sobrepasa ⁽⁸⁰⁾.

Como corolario de todo lo dicho acerca de Husserl, y para terminar nuestra referencia al mismo, digamos algo sobre *la relación del "objeto" con el ser*, con el fin de evitar la doctrina husserliana del "puro objeto". Ante una auténtica actitud sin presupuestos —sin otro presupuesto que el óntico del ser mismo que se presenta— y que se deje llevar por la evidencia y no sufra influencias cartesianas ni kantianas, de ninguna manera es el objeto *formalmente en cuanto objeto* lo primeramente conocido con evidencia. Lo primeramente conocido *es que algo es* —sean lo que fueren determinadamente los seres—; ser dado objetivamente, sí, pero no explícitamente conocido como objeto; y, al mismo tiempo, pero de un modo sólo virtual y confuso, el conocimiento que al ser alcanza y el sujeto cognoscente (por medio de lo que el tomismo llama la "reflexio virtualis", presente en los propios actos directos, gracias a la inmaterialidad del entendimiento). Sólo posteriormente, por una reflexión ahora actual y explícita, conocemos distintamente aquel conocimiento *por el que* conocemos el ser, y, siguiendo esa reflexión, captamos también distintamente al yo, el sujeto en quien se da y de quien emana el conocer; sujeto real, porque real es es ser conocido y real, aunque inmaterial, el conocimiento que lo capta. Sólo *después* conocemos *explícita y distintamente al ser como objeto*, al volver, luego de aquellas reflexiones, a él, y verlo como *lo opuesto* (ob-iectum: lo tirado adelante), y a la vez intencionalmente unido, al sujeto en el acto de conocer. Pero el ser, como dijimos, es lo primero conocido; no todavía en su profundidad metafísica, sino confusamente. Y como conocemos todo desde el ser y como ser, también captamos como seres ("sui generis") al conocimiento y al sujeto de quien emana. Por eso el realismo es la *actitud natural y verdadera* de la inteligencia humana, y de ningún modo el resultado de una inexplicable e imposible *ilusión universal*, que debería ser —absurdamente— *originaria y primera*, como originaria y primera es la evidencia de que *algo es*.

No es posible, pues, que el conocimiento humano y su intencionalidad

⁽⁷⁹⁾ S. TOMAS: *S. Theol.*, I, 5, 2, c., ed. Club de Lectores, t. 1, p. 67.

⁽⁸⁰⁾ Cfr. TODOLI, JOSE O. P.: *Filosofía de la Religión*.

sean esa actividad a la vez divina e infrahumana en que los transforma el idealismo. Divina, porque pretende que el yo humano constituye la inteligibilidad y el ser de todo objeto real o ideal, sin sometimiento objetivo a nada en sí y existente; infrahumana, porque, salvo caída en las fantasías deductivistas del idealismo absoluto, tiene que admitir un "noúmeno", o un "existente en bruto" o una X irracional, que le es impuesto como algo totalmente heterogéneo a la inteligencia, sin sentido.

No; el conocimiento humano no es ni divino ni infrahumano, sino sencillamente lo que es: humano. No crea "ex-nihilo" al ser ni a la inteligibilidad del ser; tampoco recibe o padece datos irremediable y totalmente opacos, sin sentido actual ni potencial alguno. Aprehende seres cuya esencia y existencia no son obra suya; no crea inteligibilidad: actualiza simplemente la inteligibilidad potencial del ser material y sensible; pero no padece el choque de lo absolutamente irracional: le es dado sensiblemente el ser cuya inteligibilidad él actuará y captará ⁽⁸¹⁾, y, al hacerlo, podrá captarse a sí mismo como agente de esa operación y como realidad existente.

La razón de ser de ese conocimiento la ha explicado excelentemente Santo Tomás: "La primera perfección de que una cosa es susceptible es aquella que le da su naturaleza y que le hace ser lo que es. Pero, debido a que las naturalezas son diferentes, falta a cada una de ellas, para que realice la perfección absoluta, todo lo que poseen las otras. De manera que tal carácter, que es perfección en una naturaleza tomada aisladamente, se vuelve una inferioridad si se lo compara al conjunto, que es resultado de la unión y de la armonía de todas las perfecciones particulares. Pero la naturaleza no ha querido que esa laguna fuera sin remedio, y ha establecido que ciertos seres pudieran enriquecerse aún con las perfecciones que sus vecinos poseen en propiedad. Esta facultad no es otra que el poder de conocer. ¿Qué es conocer, en efecto, sino tener en sí, de cierta manera, el ser que se conoce? Así, Aristóteles declara que el alma es en cierto modo todas las cosas, porque es capaz de conocerlo todo. De esta manera, un solo ser basta para contener en sí toda la perfección del mundo" ⁽⁸²⁾. La intencionalidad del conocimiento humano, es, pues, esta capacidad de devenir inmaterialmente lo otro, lo real y realmente otro —como ya dijimos antes— y no la de constituir "ex-nihilo" seres y universos sobre la insuficiente base de unos datos hyléticos ciegos, trasunto de una X incognoscible. De este modo, cuando conocemos las cosas y las personas, no las "constituimos", de un modo que no hay más remedio que calificar de ilusorio, sino que las poseemos espiritualmente en su verdadero ser real.

Pese a todas estas críticas, que creemos justas, la fenomenología de Hus-

(81) No implica ello que nada escape a la intelección del hombre: ésta no es perfecta ni absoluta. A la "materia prima", p. ej. sólo la capta por la "forma".

(82) *De Veritate* q. II, a. 2.

serl es quizá la más seria y rigurosa de las corrientes de la filosofía contemporánea; lo es más que la filosofía de la existencia, la cual, aunque recalca con derecho otro aspecto de la realidad —en verdad complementario y no contradictorio del que Husserl aprehende— está, por su irracionalismo, constantemente en el peligro de caer en alguna de estas tres graves deformaciones de la filosofía: la literatura, la falsa mística o la política.

La filosofía del ser (como dual unidad metafísica de esencia y “esse”) puede incluir todo lo verdadero de las filosofías de la esencia y de las de la existencia, sin sus limitaciones; además, como todo lo que es, es ser, es susceptible de abarcar en sí todo lo bueno de las filosofías de la materia, de la vida y de la idea, según la clasificación de Bochenski. De allí que creamos que este modesto trabajo pueda tener alguna utilidad al acercar esa filosofía de la esencia en tránsito a la de la idea que es la de Husserl, a la más profunda de las filosofías del ser: el tomismo, el cual, enriquecido por los múltiples aportes de la fenomenología, podrá, a su vez, depurarlos de sus errores y darles sólida consistencia realista y metafísica. De esa manera, se cumpliría la esperanza de aquellos discípulos de Husserl que, con clarividencia, no quisieron seguirlo por los ya fracasados caminos del idealismo, pero sí conservar la teoría riquísima de la intencionalidad.

Ni realismo sin intencionalidad, ni intencionalidad sin realismo: he ahí la que creemos debe ser palabra de orden de la filosofía contemporánea; palabra de orden que le abre riquezas infinitas —las del ser— y le permite, al mismo tiempo, reencontrarse con lo mejor de la filosofía griega y de la escolástica ⁽⁸³⁾.

Si no, merecerá el reproche que Gustave Thibon hiciera a otros sistemas antropocéntricos: “Dicen que todo se explica por el hombre, pero no explican al hombre por nada: de esa manera, arruinan al hombre y al todo”, y también: “El hombre crea a Dios a su imagen: ¡sea! El hombre atribuye a Dios sus sueños y sus necesidades: ¡sea!, todavía. Pero Dios ¿no había anteriormente sacado de sí mismo y dado al hombre lo que el hombre atribuye a Dios? ¡El hombre paga a Dios con su misma moneda!” ⁽⁸²⁾.

JUAN ALFREDO CASAUBON

(83) Existen algunos valiosos estudios que relacionan la filosofía tomista con la de Husserl, entre ellos: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, de Antonio Millán Puelles; *Husserl*, de Sofia Vanni Rovighi; la obra colectiva *La Phénoménologie*, journées d'études de la Société thomiste, Juvisy, 1932; *Ser finito y Ser eterno*, de Edith Stein; la versión alemana que la misma hizo, en lenguaje fenomenológico, de *De Veritate*, de Santo Tomás; el artículo *Les frontières de la logique*, de Mons. Noel, primer trabajo en francés sobre la filosofía de Husserl, publicado en la *Revue Neoscolastique de Philosophie*, XVII, 1910; el apartado que Jacques Maritain dedica a la fenomenología en sus *Degrès du savoir*, etc.

(84) *Destin de l'homme*, Desclée, De Brouwer, París, s/f., p. 51.

LA MATERIA INTELIGIBLE

Para poner de manifiesto, no sólo dando en el hito sino con puntualidad, qué es la materia inteligible y a fuer de qué le cabe tal nombre, conviene acaso deparar una explicación algún tanto dilatada. Al menos, parece de consejo no ceñirse a enunciar y declarar su definición. Ello estriba en la necesidad de sortear el riesgo de confusión a que da pie un aserto, semántico al pronto pero más luego de secuela doctrinal, muy divulgado por ciertos manuales, según el cual la consabida expresión constituiría algo así como un apodo de la cantidad abstracta. Por de contado que se trata de un error, pues a cada paso acontece acertar con textos de autores hartos abonados, de cuya propiedad verbal no se puede recelar, donde se da lección de que los conceptos objetivos del hábito matemático se definen "*cum materia intelligibili tantum*", es decir, que la importan pero no sin incluir algotro en sus respectivos quides, locución que pecaría de incorrecta si esas hechuras, todas ellas cuantías abstractas continuas o discretas, no fuesen *sino* materia inteligible.

Según se dirá después, aquel término, connotativo del supuesto, nombra lo apto para subsistir en sí y haber eso a que compete ser en otro, pero no lo significa en su mesmedad absoluta, cual si fuese un sinónimo de "substancia", antes bien en cuanto que está sujeto al accidente conmensurable, forma que lo determina como a *materia*, aunque materia no sensible sino *inteligible*.

En el léxico inveterado del tomismo, materia se llama no sólo la prima, potencia pasiva del orden físico que actuada por la forma substancial infiere con ésta y compone la naturaleza corpórea, sino también, pues media analogía, todo principio algunamente potencial tocante a cualquier perfección entitativa de que sea susceptible. Así, en la contextura ontológica de la criatura actual, la esencia es materia en vista del ser y éste es forma, como al igual el sujeto de inhesión es materia tocante a los accidentes poseídos, que de suyo son formas.

Si materia es la prima, que compone con la forma substancial la natura de la cosa noble e idónea para dar pie a las operaciones de los *sentidos*, pero

también el sujeto de los accidentes, sólo conocible por la abstracción que obra el *intelecto*, es congruo y bien visto que a la una, en cuanto determinada por la forma y así sujeta a las cualidades perceptibles por las aptitudes humanas de padecer las impresiones de los cuerpos, se la denomine *sensible*, y que a la otra, en cuanto hace parte, como forastera, en las definiciones esenciales del segundo predicamento y de sus inferiores, se la diga *inteligible*.

La materia sensible se divide en *singular* y *común*, pero no por manera de bisección tajante y ni aún a título de un discernimiento que requieran de sí las estructuras corpóreas, sino por vía de una distinción que radica en las exigencias del intelecto preciso, que halla juicioso asidero en la razón razonada, y cuyo por qué postrero consiste en que el individuo es indefinible.

Materia sensible *singular* no es la prima como un puro elemento causativo y compositor tomado en absoluto (materia *prima* común), ni tampoco ella signada de cuantía y principio individualizador del ente corpóreo en aptitud para ser de inmediato (materia *prima* singular), pues si fuere lo uno o lo otro, en el hábito físico no se contemplarían quides naturales sino formas a secas, ya que se abstrae en él de tal materia. Por lo contrario, en ese primer grado la operación mental no disocia la forma del principio potencial en el compuesto natural, entendiendo la una con exclusión del otro, sino que prescinde sólo de las singularidades determinadas por la selladura cuanta de la materia incluida en su término inicial, para conocer el quid inteligible de este último. Está visto que la esencia de la cosa corpórea no es sólo su forma, pues también la materia es de la razón de la especie natural, por lo cual el físico no remueve la materia sensible abstrayendo la forma, sino que prescinde de las peculiaridades singulares desagregando el quid corpóreo hilemórfico que, de resultas, es forma "totius". Por ende, se llama materia sensible singular el conjunto de las particularidades oriundas de la materia sellada de cuantía, es decir, esa sigilación y sus consiguientes, que no son integrantes de la esencia específica, antes bien determinaciones del individuo indefinible. Es *lo singular* de la cosa subsistente *sensible* que se sigue de la selladura cuanta de su *materia* constitutiva.

La materia sensible común, en vez, que se pone en las definiciones del físico, es aquel mismo principio potencial que entra en la hechura íntima de las entidades corpóreas, en cuanto sujeto a las cualidades sensibles, pero franqueado, por obra de la abstracción, no de la cantidad misma, sino de su sigilación y de las resultancias de ésta, que lo singularizan en la cosa subsistente.

Por lo que toca a la materia inteligible, la cuestión se presenta de otro modo, pero no sin que guarde alguna proporcional similitud con la antes expuesta, al menos bajo cierto respecto.

Tendrá cuenta ante todo recordar que la razón de accidente es imperfecta porque su entidad supone la inhesión, de suerte que la definición re-

sulta incompleta, pues fuerza es poner en ella, para consumir la ostensión de la esencia entera, también el sostén natural de inhesión, no obstante ser él extraño, de plano, a los géneros accidentales. En conexión estrecha con aquello de que antes compone con la substancia la cantidad que los accidentes organolepticos, los quides conmensurativos en que termina el ente cuanto, objetos materiales del hábito matemático, se conocen sin cualidades sensibles, pero no son conceptibles sin poner lo que substituye en sí y está sujeto a la cantidad. Por eso la substancia como sujeto, es decir, a guisa de materia inteligible, oficia de adjutor especificativo, patente o latente, en todas las definiciones aseguibles en el segundo grado de abstracción.

En efecto, tampoco el quid del accidente es sólo el mero principio determinante del orden de la subsistencia en otro, sino el compuesto de potencia y acto esenciales. Tal como de la forma y la materia, cuando se componen, resulta la naturaleza substancial, así el ente accidental de la forma respectiva y el sujeto, cuando la una sobreviene en el otro. Ni aún la forma substancial, enseña el Teólogo, tiene esencia completa (y ni que decir cabe que lo mismo la materia), porque en su definición es preciso poner eso de lo que es principio determinante, y lo mismo cabe afirmar, *mutatis mutandis* (porque aquí la materia es el sujeto) de la forma accidental.

Bien es cierto que la abstracción del matemático responde, para desjuntarla, a la unión de la forma accidental cuanta y el sujeto subsistente de inhesión, pero no abstrae de hecho tal forma accidental de toda entera la razón del sujeto, contemplándola separada (pues esa forma no tiene definición completa), sino que sólo la abstrae de la materia sensible común. Por eso, precisamente, y otrosí porque la cantidad, según ya se dijo, antes se adhiere a la substancia que a las cualidades sensibles, los objetos del matemático, que son términos de la cantidad, se pueden contemplar sin tales cualidades, pero no sin entender la substancia a aquélla sujeta. La cuantía sólo es ente como medida de la substancia, y sólo el ente es inteligible.

En consecuencia, quizás su nombre no parezca certero y le cuadre sólo como un agnomento poco feliz, tal vez hasta desavie al pronto, acaso una perífrasis resulte sobrado más significativa, y hasta convenga, también a este respecto, como alguien lo ha insinuado por intuición de otras denominaciones, innovar sin excesivos rescoldos la vetusta terminología usual, pero sea de todo ello lo que fuere, la *materia inteligible* no es la cantidad abstracta sino *la substancia en cuanto está sujeta a la cantidad*.

Se divide, como la sensible, en *singular* y *común*, distinción harto explicable, ya que se funda, como antes se hizo notar, en una exigencia del intelecto abstractivo.

Materia inteligible singular se denomina la substancia subsistente y particularizada en cuanto está sujeta a la cantidad que sigila su materia. De ella

se prescinde en el primer grado de abstracción, pues no entra en la definición de la esencia física ya que no es de la razón de la especie y hace parte únicamente del individuo. Por eso en la doctrina de los grados de abstracción, si bien se menciona una cuaternidad de materias discernibles, sólo se plantea una tríada de grados.

La materia inteligible común, en cambio, que entra en las definiciones del matemático y no en las del metafísico, es la razón de substancia abstracta tomada en cuanto sujeta a la cantidad.

Los conceptos objetivos de segundo grado se entienden (abstraen y definen) "*cum materia intelligibile tantum*", pues se pone en ellos la substancia, aunque no como sostén de las cualidades sensibles (de adherencia ulterior), sino en cuanto sujeta a la cuantía que la determina antes. Esa es la razón formal del objeto, atinente a éste como a tal y no como a cosa (ya que constituye el modo peculiar de abstraer la cosa y definirla, es decir, de hacerla objeto), que contrae el género de la ciencia a la especie (subalterna) matemática.

EMILIO MONDELLI
Buenos Aires, 7-XII-1955

EL ESTOICISMO Y SU TEORIA DEL HOMBRE

1. La vieja idea sofista de la distinción entre las cosas divinas y humanas, que se convierte en Sócrates en un punto de partida filosófico y toma un sentido de separación entre lo que atañe al hombre y a su interés y lo que está fuera de su dominio, por estarlo en el de los dioses, da como resultado más tarde y se transforma en los cínicos en el aprecio de la pura moral práctica y el correlativo desdén por todo lo especulativo.

En Sócrates "las cosas humanas" se centran indudablemente alrededor de la Etica, pero su ámbito es mayor que ésta: abarca temas como el del conocimiento humano, por ejemplo. Ya sabemos, por otra parte, lo que Aristóteles nos dice al respecto de la tarea filosófica de Sócrates: no fué ajeno a "la teoría", vale decir, en especial a la Metafísica. Y sabemos, a través de Platón y por lo que a nuestro tema interesa, que el maestro delineó una antropología en donde lo capital es el alma, la inteligencia y el ideal eterno de que ésta se encuentra compenetrada.

Pero los temas éticos completamente socráticos, como ser el desprecio de las apariencias y de lo superfluo junto con el ascetismo llamado precisamente "socrático", la felicidad suprema de la justicia, donde el *κρείττω* es siempre el *εὐδαιμονέστατος*, la renuncia, la *ἐγκράτεια* produjeron o indujeron, sin duda, en espíritus menos elevados especulativamente como los citados cínicos, el desprecio por la ciencia y la aceptación de la sola Etica práctica o pragmática, por lo que volcado directamente a la obtención de la "sabiduría", es sólo lo atendible.

Esta posición de rechazo o desdén por las disciplinas que no sean la Etica y dentro de ésta, de lo que no sea cuanto mira inmediatamente a la conducta, mejor, a la felicidad del hombre, pasó sin duda a los primeros estoicos.

No nos proponemos tratar del Estoicismo en cuanto a su sentido filosófico general, pero debemos poner en evidencia aquí, en primer lugar, su carácter "eticista". La afirmación, luego, de que la tarea de la Filosofía es

la de conducir al hombre a la "sabiduría", vale decir, al dominio de sí en equilibrio de tendencias pasionales (*ἀπάθεια*), donde todo está dispuesto de tal manera que el alma del hombre sea únicamente algo así como un simple espectador de los males que afligen a su cuerpo: *ἀνέχου καὶ ἀπέχου*, sustine et abstine.

Todo lo que no conduzca a la efectividad de la supresión o al equilibrio de la vida de las tendencias, es cosa de poca monta. Los primeros estoicos, que van desde Zenón citio (336|5 - 264|3) hasta Cleantes de Asos (331 - 232), se colocan netamente en esta posición antiespeculativa, anticientífica diríamos.

Este carácter se echa de ver en la *Ética* misma, pues, aunque hay casos como el de Aristón de Quios que, inversamente, rechaza los preceptos casuísticos por su ineficacia en la vida moral, y defiende doctrinas-principios tales como la del fin del hombre o la del *ὁμολογοῦσθαι τῇ φύσει*, la tendencia general de los estoicos es la de una casuística pragmática. Tal el caso de Cleanthes, el filósofo púgil y changador. E incluso el mismo Aristón de Quios, estimaba que las cuestiones de la *Lógica* y de la *Física* no eran susceptibles de conocimiento, siendo por lo demás inútiles para la *ἀπάθεια*, lo único que interesa al hombre.

De manera que en el primer siglo de su existencia, el Estoicismo se nos presenta como una "práctica", y no como un sistema filosófico que diríamos "completo". Lo que pertenece propiamente a la *Estoa*, es esta especie de religión que es su *Moral pragmática*.

Otra cosa sucede en el siglo III con Crisipo de Soloi o Soli (281|77-208|04), considerado por los historiadores, y aún por los mismos antiguos, como el segundo fundador de la *Estoa*.

Crisipo se encontró con un sistema pragmático de *Moral* al que se le habían como añadido una serie de doctrinas físicas cosmológicas o psicológicas, etc.

Pero este sistema, en su tiempo, debió sufrir los rudos ataques de los escépticos, de los epicúreos, y aún de los neoplatónicos y peripatéticos.

Este embate contra la doctrina estoica halló en Crisipo, con las dotes intelectuales y dialécticas de que pudo disponer, un decidido adversario. Crisipo se dió a la tarea de proporcionar, principalmente mediante el cultivo de la *Lógica*, la defensa filosófica del Estoicismo. De ahí que en él la *Estoa* se transforma en lo que ya podríamos llamar un "sistema filosófico", aunque sus vicios sean las contradicciones, los puntos débiles y un franco sincretismo.

Desde el punto de vista que ahora nos interesa, vale decir, el mundo de las ideas filosóficas que rodean el centro y médula del Estoicismo que son sus doctrinas morales y especialmente su *ἀπάθεια*, la aparición de la *Estoa* media no varía la situación, aunque cambia sin duda el sentido de esas ideas filosóficas. En efecto, con Panecio de Rodas (185|80 - 112), y con Posidonio de Apamea (135-51), se produce un hecho curioso, pero que es muy valioso

para comprender mejor el Estoicismo: el "sistema" filosófico de Crisipo es reemplazado por doctrinas venidas de otras direcciones del pensamiento griego, al par que la moral de la ἀπᾶθεια sufre una alteración que suaviza su rudeza primitiva.

En Posidonio vemos ideas heracliteanas, pitagóricas, democriteas, y especialmente aristotélicas y platónicas; en Panecio, Platón y Aristóteles aparecen en muchas partes. Es que este es el momento en que en el mundo antiguo renacen vigorosamente el platonismo y el aristotelismo y los filósofos que profesan la Estoa, hácenla entrar en este movimiento, aún alterando, por mitigación, su Ética primitiva.

Este último hecho, que produce una aceptación temporal del Estoicismo en el mundo romano, aún en pensadores no estoicos que utilizan sus doctrinas morales en la vida política, atenta la agudización del carácter pedagógico de la Estoa, como Escipión, Varrón y Cicerón, ha de ocasionar más tarde, en los tiempos ya cristianos, cuando las circunstancias y condiciones del Imperio han variado hasta el punto que al esplendor sigue el desánimo y el escepticismo y decadencia general de los espíritus, la reacción que comporta el denominado Estoicismo último.

La Estoa última con Séneca de Córdoba, el filósofo (1-66), Cayo Musonio Rufo (20|30-80), Epicteto de Hierápolis en Frigia (50-30) y Marco Aurelio Antonino —Marcus Arnius Verus— (121-180), y otros menores, representa esta reacción, que es la vuelta y reposición de la Estoa antigua, en especial del sentido ético peculiar de su ἀπᾶθεια.

La Estoa vuelve entonces a ser principalmente una "práctica", que indudablemente no es aquella que contemplamos en los momentos en que el Estoicismo está entroncado con el cinismo, pero que en su ímpetu antiespeculativo hace exclamar a Epicteto: "¿Qué me importa si los seres están compuestos de átomos o de hemeomerías, o bien de fuego y tierra? Pues ¿no basta conocer la esencia del bien y del mal, las leyes de los apetitos y de las repugnancias, y también del obrar y del no obrar, y usando de tales cosas como de reglas, ordenar las de la vida; y respecto de las que se hallan por encima de nosotros, prescindir de ellas? A éstas, quizás, la mente humana no puede aprehenderlas, y aún si alguno las pusiera como muy aprehendibles, ¿qué utilidad se seguiría de su aprehensión? ¿No hay que decirles a los que piensan que esas cosas son necesarias a la ciencia del filósofo, que ésto es trabajar en vano?" (Fragm. 75, apud Stob. Flor. 80, 14).

No cabe duda que la distinción de cosas divinas y humanas se ha transformado en una postura de desdén por lo teorético.

II. Esta breve consideración acerca del desarrollo de las tres Estoas, antigua, media y última, antes de entrar en el mundo antropológico, nos lleva

a las conclusiones siguientes, importantes para caracterizar la teoría del hombre en el Estoicismo:

1º) El Estoicismo se nos presenta como una conducta moral, una educación para la vida, centradas ambas en la obtención práctica y efectiva de la ἀπάθεια

2º) El Estoicismo es, por ello mismo, antiespeculativo.

De aquí resulta de una evidente inconexión con su propia postura práctica o pragmática, la de los estoicos que cultivan disciplinas filosóficas, tales como la Lógica o la Física, y aún la misma Moral. Pero es claro que desde los primeros tiempos, desde el fundador mismo de esta escuela, Zenón citioo, se expusieron diversas doctrinas dentro de aquellas disciplinas. La Historia de la Filosofía señala una Física, una Lógica estoica, por ejemplo.

¿A qué se debe este curioso fenómeno?

Desde luego, si nos acercamos un poco más a lo que se denomina la Física estoica, v. gr., veremos que esta calificación de "estoica" es generalmente externa o histórica, vale decir, corresponde al solo hecho de ser las doctrinas sostenidas en Física por los estoicos, sin aseverar o asegurar con ello su uniformidad dentro de la escuela, ni menos su originalidad dentro del pensamiento griego. La originalidad, tema de los más arduos en Historia de la Filosofía, ya que tantas veces no puede saberse hasta qué punto una doctrina representa una influencia de otros o responde simplemente a la observación y estudio de un patrimonio común de verdades, es cosa no obstante dudosa en la mayoría de las afirmaciones lógicas y físicas de los estoicos.

Esto mismo nos corrobora en la creencia que el Estoicismo en cuanto escuela ha sido construido por una verdadera yuxtaposición de materiales filosóficos a su doctrina propia y específica, que es de la ἀπάθεια los antiguos enemigos del Estoicismo, Plutarco de Queronea, Alejandro de Afrodisia, Galeno, Horacio y Cicerón hacen ver ya en sus ataques a la escuela de Zenón y de Crisipo, hasta qué punto hay un mosaico de ideas en el Estoicismo. Recuérdese la célebre frase de Polemón: "No se nos oculta Zenón que comportándote como fenicio, te metiste furtivamente por las puertas del jardín y hurtaste las opiniones de los demás".

La conclusión a que hay que llegar pues, es que lo central y medular en la Estoa es la doctrina ética de la ἀπάθεια. Lo demás viene añadido a ella, muchísimas veces tomado de las diversas fuentes, y por una necesidad de defensa o por simple deseo de exponer opinión sobre determinados temas, o más bien por buscar las raíces físicas o lógicas de su pedagogía o paideia.

De aquí resulta que en el Estoicismo:

1º) Las doctrinas cosmológicas, antropológicas, lógicas, etc., son muchas veces diversas entre sí en los principales representantes de la escuela.

2º) Tales doctrinas están plagadas de contradicciones aún en un mismo filósofo, como lo ponen en evidencia sus enemigos.

3º) La conexión ideológica de esas doctrinas con su Moral, no siempre resulta clara.

Pero también es preciso recordar:

1º) Que el aprecio, y la influencia correlativa, de los fundadores de la escuela, Zenón y Crisipo, que se traduce en aceptación de doctrinas por los secuaces, resulta así una cierta fuente de unidad de pensamiento.

2º) Que la falta de unidad de las concepciones doctrinarias, comparadas entre sí las de los diversos representantes, es en cierto modo reemplazada por una unidad externa al centrarse aquellas doctrinas alrededor de una determinada temática, fenómeno de unidad no raro en Historia de la Filosofía.

Con estas limitaciones, y en este sentido, podemos entrar a exponer las grandes líneas de la antropología filosófica entre los estoicos, sobre la cual Cicerón expresa que ha sido malamente tomada de Aristóteles y de la Academia.

III. La imagen que del hombre se hacen los estoicos reposa, primariamente, en un paralelismo entre el ser humano y el mundo. Así como el macrocosmos está formado por Dios y las cosas, por un principio divino activo y organizador y las cosas mismas organizadas y penetradas por un πνεῦμα pensante, el microcosmos que es el hombre está constituido también por un alma y un cuerpo, vale decir, en este paralelismo cosmológico, por un πνεῦμα o soplo de carácter material, pero de naturaleza ígnea e inteligente, y un cuerpo (σῶμα), que el alma puede hacer aparecer y vivir solo cuando se ha humedecido, y enfriado por aspiración de aire.

En su visión cosmológica de los seres, los estoicos nos muestran la progresión del estado de los mismos, a través de sus conceptos de ἕξις (disposición o consistencia), φύσις (naturaleza o crecimiento), ὁρμή (impulso), φαντασία (percepción), λογικὴ δύναμις (fuerza racional).

En esta progresión el hombre es colocado en su mayor grado. Así, los minerales sólo tienen ἕξις; en cambio, gozan también de φύσις las plantas y los fetos; los animales añaden a la disposición o consistencia y al crecimiento, el ὁρμή o impulso y la φαντασία o percepción. Por fin, el hombre tiene ἕξις, φύσις, ὁρμή, φαντασία y asimismo λογικὴ δύναμις.

Si el hombre tiene disposición, impulso y λόγος, es porque posee un πνεῦμα de una naturaleza especial, divina, su alma. Esta alma es, en efecto, respecto de lo divino, σύνφυτον πνεῦμα, es decir, soplo de su misma naturaleza.

El alma es εὐθερμον καὶ διάπυρον πνεῦμα, soplo caliente e inflamado, pues es aire y fuego de Zeus, algo que atañe a la divinidad.

En todas estas expresiones que tanto recuerdan las afirmaciones de Heráclito respecto de la inteligencia, hay un afán de colocar al alma en una jerarquía superior. Pero la Metafísica de los estoicos con su materialismo peculiar, pero al fin materialismo, y su panteísmo echa, sin embargo, por tierra el grado de esta jerarquía.

Según todas las probabilidades esta alma es corpórea para la Estoa. Desde luego, lo es para Crisipo, quien hasta argumenta para demostrarlo: está unida y se separa de un cuerpo; es mantenida o sostenida por la respiración, la cual es manifiestamente corporal; por último, tiene sensaciones, que también son corporales.

En lo que se refiere a la composición o merología del alma, nos hallamos ante una doctrina característicamente estoica, por lo menos en cuanto a la manera cómo se combinan sus elementos, los que pueden muy bien haber venido de otras direcciones del pensamiento filosófico.

Según Crisipo el alma está compuesta de ocho partes: una parte "rectora", "conductora", llamada en la línea de esta idea de guía o jefatura, τὸ ἡγῆμονικόν y que es lo más importante y caracterizado del hombre; y siete πνεύματα especiales, localizados, que son los cinco sentidos externos a los que añade la "voz" y el "semen".

Hace aquí también Crisipo una aplicación de la idea o doctrina del τόνος (tensión), que corresponde al fuego de cada πνεῦμα, vale decir, de la idea de la "tensión del soplo" (τόνος πνευματικός), o "movimiento tónico" (τονική κίνησις). Cada πνεῦμα del alma posee su τόνος que como toda "tensión", va desde adentro hacia afuera, y desde afuera hacia adentro, dilatando y contrayendo, haciendo nacer las cualidades y produciendo la cohesión. Así, el τόνος πνευματικός de la razón o alma seminal se transmite al órgano de la generación; el del λόγος ἐνδιάθετος (razón inmanente o lenguaje), verdadero soplo de Dios, va a parar a los órganos de la palabra oral y produce, entonces, el λόγος προφορικός razón o lenguaje proferido.

Pero quien produce la sensación en los órganos pertinentes es el τόνος πνευματικός del ἡγῆμονικόν. Este es, además, la sede de las impresiones sensibles, cosa por otra parte conforme con la doctrina de la "tensión neumática", según la cual hay también, dijimos, un movimiento centrípeto. De tal manera en el ἡγῆμονικόν es donde se distinguen las cuatro partes dinámicas de la φαντασία o percepción: en primer lugar, la simple presencia o consistencia de la cosa (ἔξις), en segundo lugar "la toma de posesión" (κατάληψις); luego, la "potencia" o δύναμις; por último, el "acto" o ἐνέργεια

Por otra parte, cada φαντασία afecta no una porción de parte rectora, sino a ésta toda entera.

¿Pero qué es en definitiva, para los estoicos esta porción rectora del alma?

Desde luego es el λόγος, que Crisipo ubica, como es sabido, en el corazón. Pero lo que hace ver mejor lo que sea tal ἡγῆμονικόν es su referencia al conocimiento intelectual intuitivo.

Zenón nos dice que hay en nosotros algo innato que califica y llama con la expresión ὀρθος λόγος (razón correcta, buen sentido) que es una potencia o facultad de origen divino, que tiene el poder de aprehender ciertas

verdades o principios fundamentales en el orden metafísico y en el orden ético. Este ὁρθος λόγος viene al ejercicio de su poder con las impresiones sensibles, y con las φαντασίαι καταληπτικαί vale decir, aparece con ocasión de ellas, pues dijimos es innato.

Crisipo sustituye la teoría del ὁρθος λόγος con su doctrina de las προλήψεις esto es “prenociones” o “anticipaciones” las que, en definitiva, son algo sumamente parecido a aquella “razón correcta” de Zenón, pues Crisipo nos afirma que las προλήψεις o κοίναι ἔννοιαι dan nacimiento a las nociones fundamentales, primeras y generales, v. gr., en el orden moral.

Las define: ἔννοια φυσική τῶν καθολοῦ, vale decir, “aprehensión intelectual natural de los universales”. Y no son innatas, ni tampoco están antes de desarrollarse en estado potencial o virtual. Son las impresiones sensibles las que las van fijando en el alma, poco a poco, de manera que al llegar al séptimo año de vida a partir de su nacimiento, el hombre posee las προλήψεις ya formadas en sí mismo. El modo de formación es mecánico, inconsciente y para nada interviene la voluntad.

Pero estas ideas de Crisipo, por los motivos que hemos esbozado más arriba, no son aceptadas en la Estoa media.

Por de pronto, Panecio de Rodas discute la definición o concepto del alma dado por los primeros estoicos: le parece que es demasiado amplia, pues vienen a parar en partes del alma o en funciones de la misma algunas que son simplemente operaciones del cuerpo. Tal es el caso de la generación. Por ello reduce a seis el número de las ocho facultades de Crisipo.

En cuanto a Posidonio, en este asunto, en cambio, aumenta el número de esas facultades conexas al ἡγηνονικόν y dependientes de él. Pero una de los aspectos más interesantes de Posidonio como reacción contra la antigua escuela, que en realidad considera al hombre a través de su sola razón hasta el punto que su antropología puede muy bien denominarse “teoría del hombre-razón”, consiste en su negativa a considerar que toda la actividad anímica del ser humano pueda reducirse a sólo dos cosas, en verdad idénticas: juicios y razón.

En virtud de ello, niega rotundamente que las pasiones del hombre puedan reducirse a la categoría de “juicios erróneos”, según la clásica fórmula estoica: πάθος, κρίσις ἀμαρτεμένη. En el hombre, viene a decir, hay un elemento que es irreducible a otro: el de la vida afectiva, que es así original. Conforme al sentir de los académicos establece Posidonio de Apamea que hay una ἐπιθυμία y un θυμός primitivo, original, irreducible a otra cosa.

Es en el Estoicismo último donde se echa de ver el carácter netamente ético de la antropología estoica. Ya desde un comienzo, la teoría de la ἀπάθεια había regido el análisis de los elementos tendenciales de la psicología humana, y aún más allá, influido toda la teoría del hombre, v. gr., en lo que respecta al papel humano de su ἡγηνονικόν. Pero la última Estoa nos trae, especialmente

con el caso de Séneca de Córdoba, un ejemplo típico de antropología eticista.

El alma del hombre es para Séneca el Filósofo, por lo menos en su parte superior, una partícula desprendida de la inteligencia celeste, que viene a enclavarse en el cuerpo del hombre. Esa alma, que ha tenido una existencia anterior al cuerpo, está hecha de sustancia más sutil y tenue que el fuego, y es una sola con facultades diversas (deseo, apetito, etc.).

El sentido ético de la antropología filosófica senequeana, fracasado evidentemente por su materialismo y panteísmo a pesar de las claras influencias de La Academia, se hace pleno en las consecuencias de esta idea de la dignidad del alma: la oposición entre las facultades superiores e inferiores en el hombre, la oposición entre su alma y su cuerpo.

En lo que a Epicteto, el esclavo, atañe, lo fundamental del hombre es la *προαίρεσις* vale decir, el libre arbitrio, facultad para él de conocer y de decidir, idéntica a Dios mismo, y poder humano por excelencia. La *προαίρεσις* funciona en la realización del hecho de escoger, es "elección" y la importancia que Epicteto, deslumbrado por la libertad, le atribuye en la vida moral a través de su papel en las cosas éticas fundamentales, bien, mal, error, es decisiva. Pero, tal como está concebida, no parece que saque al Estoicismo de su teoría ético-antropológica del hombre-razón.

Epicteto habla asimismo de las consecuencias ilegítimas que los hombres extraen de sus "anticipaciones" (*προλήψεις*) para la vida moral.

IV. La visión del hombre entre los estoicos está añadida de dos temas de su preferencia: el de la inmortalidad del alma y el de la libertad, tocado el primero particularmente en sus disquisiciones físicas o morales, y el segundo desarrollado o sostenido en una ardua controversia con los enemigos de la escuela: Carneades, Plutarco de Queronea, Alejandro de Afrodísia, Nemesio, Calcidio.

No sólo en las doctrinas acerca de la naturaleza del alma encontramos en la Estoa contradicciones, sino también en las que atañen al tema de la inmortalidad.

Entre los primeros estoicos, Zenón, Cleantes y Crisipo, la opinión se inclina a una distinción, conforme con sus afirmaciones relativas a las partes del alma humana: de todas las que componen a la misma, sólo la superior, la más elevada, esto es, el *λόγος*, que aunque materia es más sutil, no está sujeta a perecer; las partes más bajas o inferiores, son más crasamente materiales, y por ello, destinadas a una inevitable extinción.

Panecio, por su parte, no acepta la inmortalidad: para él toda el alma es perecedera. Contrariamente, Posidonio que en esto como en otras muchas cosas sufre la influencia de Platón, sostiene la inmortalidad del alma y adopta los argumentos de aquél en esta cuestión.

En la Estoa última, Séneca es un decidido partidario de la inmortalidad

del alma, que para él se torna en principio básico de su concepción del hombre, y también de su Ética. Se ha hecho notar, precisamente, que al tratar este problema lo hace en palabras e ideas que pueden perfectamente pasar por cristianas.

Frente a esta posición de Séneca, en cambio, se levanta la de Marco Aurelio y la de Epicteto para quienes la inmortalidad personal del alma del hombre debe ser desechada.

Es clara, entonces, la falta de unidad del pensamiento estoico en materia antropológica de tanta importancia, aunque es de confesar que esta importancia queda vulnerada con la doctrina de la apocatástasis universal.

Ahora bien, por lo que respecta al tema de la libertad psicológica, las decisiones de la escuela, particularmente las de Crisipo, si bien más uniformes no son por ello menos desconcertantes.

El fatalismo domina totalmente a la Estoa y se deriva, por cierto, de su concepción panteísta del cosmos, mejor de la φύσις

La φύσις posee dos características fundamentales para la escuela: primeramente, ordena todas las cosas y es, así, λόγος, esto es, razón del mundo, Logos-Todo, νόμος τοῦ κόσμου, ὃ πᾶν; es ἀναγκή o sea "necesidad" y es ἀλήθεια o "verdad". En segundo lugar la φύσις es una y sólo una. Su unicidad resulta de la concepción de todos los acontecimientos del universo como una única concatenación, inmutable, en sí misma idéntica al Logos. Se llama entonces con el nombre de εἶρμον pleno de sentido de unidad, de anudación, de relación concatenante, de necesidad y falta de libertad.

Tal φύσις no es la del hombre individual nos dice Crisipo, sino la totalidad.

No es de extrañar, entonces, que esta manera de considerar la φύσις sea ya panteísmo. Y ello se advierte en que se la llame con diversos nombres, pero que señalan sólo sus varios aspectos, idénticos, sin embargo, entre sí. Se llama y son lo mismo: Ζεὺς, εἰμαρμένη (hado), πρόνοια (providencia), νόμος τοῦ κόσμου (ley del universo), νόμος τῆς φύσεως (ley de la naturaleza).

La εἰμαρμένη, el Destino o el Hado, es pues todo y el todo: es la ley del universo según la cual todo acaeció porque su acontecimiento era necesario, según la cual acaece todo porque su existencia era inevitable y según la cual todo cuanto acaecerá, sucederá en plena necesidad.

El estoico no concibe el azar sino como el nombre dado a nuestra ignorancia de la causa verdadera. El Destino es, pues, necesidad o causa inevitable, inevitable, inmutable para todos los seres, llámense hombres o dioses. Es designado entonces, συναναγκάσμενου, vale decir, algo "que constriñe al mismo tiempo", esto es, que gobierna y rige todo y cada cosa.

Ante este fatalismo panteísta, tan claro y evidente, el estoicismo sostiene, no obstante, la libertad humana.

Para ello recurre a un verdadero e inaceptable subterfugio: pretende re-

cluir al "sabio" en su interioridad para salvarlo de la concatenación necesitante del mundo exterior, como si allí no estuviera según la propia doctrina estoica sujeto al εἶρμον. El sófos es libre cuando su parte hegemónica funciona en su papel conductor con real eficacia. Entonces los hombres nos volvemos al mundo interior de lo que es ἐφ' ἡμῖν, de lo que está "en nuestro poder".

El estoico cree que a pesar de su teoría cósmica, en su interioridad el hombre ejerce el dominio de su συγκατάθεσις es decir de su "asentimiento" a las φαντασίαι, las que de tal manera no pueden dominarlo por sí. De ese modo tenemos y ejercemos la προαίρεσις, el libre albedrío, la libertad psicológica.

Contrariamente, y uniendo en este punto su Física con su Ética, concibe a las cosas exteriores como esclavizantes para el hombre, que en cuanto se somete o tiende a ellas, se somete al terrible fatalismo de la necesidad. "Cosas exteriores" que no son sólo las que constituyen el mundo exterior a nosotros, sino también nuestro cuerpo, y nuestras tendencias afectivas. Consecuencia ciertamente clara de su teoría del hombre-razón, donde todo lo que no sea el logos poco cuenta.

Y en último esfuerzo por explicar su propia contradicción, afirma que las causas se dividen en dos suertes: las αὐτοτελεῖς y las προκατάρκτικαι. Las primeras, entre las que se cuenta el asentimiento o συγκατάθεσις, son aquellas en que el movimiento se determina dentro de la esencia misma de la causa; las segundas, las que únicamente actúan al empezar un κίνησις y representan sólo un impulso externo al efecto.

Se comprende ahora como Plutarco, Alejandro de Afrodisa, Nemesio, Calcidio y sobre todo el escéptico Carneades, atacaron decididamente esta concepción contradictoria.

BENITO R. RAFFO MAGNASCO
Buenos Aires, 15 XI 55

BIBLIOGRAFIA

EL EXISTENCIALISMO EN SU ASPECTO ETICO, por el Rdo. Dr. *Jose Ignacio Alcorta*, f. 23 x 15 cm., 245 págs., Bosch, Casa Editorial, Barcelona, 1955.

Tenemos ante la vista una presentación de los grandes temas de la filosofía existencialista actual a través de los cuales se trata de mostrar los ineludibles problemas morales subyacentes en esa filosofía. Ciertamente es, como a cada momento hace notar el autor, que los existencialistas niegan que su filosofía tenga carácter ético, pero no puede negarse que “utilizan frecuentemente un vocabulario ético” que va desde la “culpa” y la “conciencia moral” hasta el “comportamiento”. El autor observa atinadamente en la presentación de su obra que “al ser trasplantados al horizonte de la metafísica se verifica como una transportación de su primitivo sentido semántico sin que dejen de ofrecer resonancias éticas. Lo ético está como levantado a un plano ontológico y por ello desfigurado” (p. 5-6). Claro que es verdad lo que el P. Alcorta dice que es difícil plantear el problema en estos términos, pero es posible penetrar en su presentación. Es lo que hace el autor a lo largo del trabajo comenzado por una presentación preliminar sobre el existencialismo en general (cap. I) al que podría describirse (no intenta una definición naturalmente), como “la filosofía centrada en el ser del hombre como pura subjetividad inobjetivable y cuyo fondo es la libertad debido a lo cual el hombre es el ser que él mismo se hace” (p. 18); o sea, que “más que una filosofía, es una manera de filosofar” (p. 19-20). Pasamos necesariamente de largo la exposición de los temas mismos por otra parte conocidos aunque en este trabajo están presentados con acuidad y exactitud recomendables. Destácase luego la dialéctica paradójica existencialista frente a lo ético que el Padre Alcorta encuentra en su trasfondo; pues las “expresiones” del existencialismo se encuentran siempre dentro de una radical ambigüedad. Mientras el conocimiento se objetiva y expresa en conceptos, definiciones, razonamientos, el existencialismo destruye su aspecto gnoseológico “haciéndolas chocar consigo mismas y con estructuras de pensamiento contrapuestas, para surgir una cosa tercera que, en realidad, es inconcebible e inexpresable; quiere, en fin, “llegar a lo inefable, brincando sobre los conceptos” (p. 26). Lo que sigue de este sabroso capítulo segundo es la prueba buscada en los escritos de Kierkegaard, Heidegger y otros existencia-

listas. Encuentra resonancias francamente morales en la "fidelidad a sí mismo" que es, en todas las direcciones de esta filosofía, un "retornar al origen de uno mismo, mediante una decisión primordial y fundamental de la libertad" (p. 33). Porque, en efecto, elegimos pero con una elección que parte desde la raíz de la existencia, "desde su brote originario"; por este camino hablamos de culpa original, de conciencia moral, etc., para pasar ahora a la consideración de la libertad y la opción porque, como se sabe, la libertad, como dice el autor, "alcanza su origen constitutivo mediante la elección y la decisión" (p. 46); en verdad, para el existencialismo estricto, existir en elegir y en esta opción fundamental se trata de saber "de qué modo debo ser para ser yo mismo" (p. 47); de modo que en la elección no se trata de elegir a algo, sino "que nos elegimos a nosotros mismos". Entonces, dice el P. Alcorta, "la libertad ya no es concebida como venía haciéndose a lo largo de la historia de la filosofía, bajo una u otra forma, como algo inherente a la voluntad humana; sino como algo que constituye a la propia esencia desde su fundamento germinal"; se trata pues de una "transmutación radical de la noción de libertad" (p. 48); es aquí donde ponemos en juego nuestra "más radical responsabilidad"; pero "¿no es esta responsabilidad una cuestión esencialmente ética?" (p. 49). Pero falta lo más interesante y lo más hondo si nos internamos en lo ético-religioso del existencialismo que constituye la atmósfera de todas las tendencias que justamente tratan de descartar la preocupación ético-religiosa (cap. V); el autor presenta al existencialismo como la filosofía del pecado original (cap. VI), vislumbrado éste bajo diversas formas desde el teatro y la novela hasta el cine; en realidad el pecado "constituye al yo, le señala sus límites y su referencia trascendental" (p. 66); de modo que no adviene como un accidente sino que es el ser mismo en cuanto se singulariza: esto que puede atribuirse a Kierkegaard, es investigado por el autor en Marcel, Heidegger, Jaspers, Jankelewitch, Chestov, Berdiaeff, Wahl en verdad, "al no querer el hombre moderno admitir un orden teológico y sobrenatural, no ha podido explicar el pecado original y ha inficionado con él y sus secuencias la propia vida racional, e incluso lo especulativamente más abstracto y depurado, la propia metafísica. Al no poder desplazar la existencia del pecado ni explicarlo adecuadamente, lo ha mitologizado con ingredientes pseudomísticos e incoherentes y se ha visto impotente para conjurar una angustia nacida de él y que en el orden antropocéntrico no tiene remedio" (p. 73). El cap. VII sobre libertad y negatividad, puede resumirse diciendo que "la libertad, desde Heidegger, está vinculada a la negatividad y es fuente de ella, porque está en intensa relación con el pecado" (p. 75), si bien una corriente del existencialismo subraya la limitación de la libertad, la otra representada por los pensadores rusos, subraya la creatividad de la libertad (p. 78) que lleva a Berdiaeff a un antropologismo ilimitado (p. 88) y a Chestov a un guarecerse la libertad en lo religioso (p. 89). Por este camino el P. Alcorta muestra esa ambigüedad en la que "la existencia humana no es puro ser indiferente y aséptico, sino cualitativamente bipolar. Ella, la existencia, es en cuanto se despliega por la libertad buena o mala, auténtica o inauténtica, trágica o dramática, según que alcance o no su adecuado destino" (p. 91, cap. VIII); el capítulo siguiente muestra cómo el esteticismo se ha convertido en un estilo de vida, convirtiéndolo todo en espectáculo puro, a la vida en "pura pose sin motivaciones intrínsecas trascendentales y realmente valiosas" (p. 111). De ahí que, a pesar de lo mucho que el existencialismo nos

ha hablado de seriedad, de fidelidad a sí mismo, su desprecio por las normas subjetivas, lo ha llevado al esteticismo, tanto, que las diatribas de Sartre contra todo valor objetivo, obedecen a esa actitud esteticista (p. 117). El Subjetivismo ético está en el fondo de la moral de la "situación" presente también en toda la cultura contemporánea y que se resuelve en contingentismo nihilista. Hay pues, expone el autor a lo largo del cap. X, un existencialismo ético, un actualismo ético y un individualismo ético que estudia hacia el final del capítulo en autores tan sugestivos como Unamuno, Barth y Kierkegaard. Además, si bien el existencialismo subraya la originalidad del sentimiento pues las situaciones radicales se describen por sentimientos fundamentales que hacen patente la situación, en realidad nos habla "de procesos psicológicos muy complicados con los que entran también las ideas y las tendencias y donde los sentimientos representan frecuentemente una sola parte" (p. 155).

Es el sentido de la existencia el tema dominante en el cap. XII; el P. Alcorta señala la incongruencia "de admitir algo lanzado en la existencia sin lanzador, algo fundado en ella sin fundamento y raíz, y algo destinado a la nada sin destinación" (p. 159). Los análisis del autor se centran luego en el pensamiento de Sartre y el sentimiento de la náusea que es "la toma de conciencia de la contingencia y de la absurdidad" (p. 163); pues este hombre que se sostiene en el vacío siente la angustia por el destino de la libertad que es su propio destino realizado para nada; o abocado al simple fracaso como en Jaspers. También cae bajo el análisis del autor el pensamiento de Marcel y Merleau-Ponty. Es quizá uno de los capítulos más interesantes y mejor expuestos el dedicado a un estudio conjunto y comparativo de la ética kierkegaardiana y de la ética heideggeriana; respecto de la primera se detiene en la descripción de los estadios (estético, ético y religioso) y del "salto" cualitativo y destructivo del estadio anterior del espíritu. De modo que para pasar al estadio religioso se debe producir una suspensión de lo ético que es transitorio. Del mundo de la generalidad (lo ético), se ha de saltar por el arrepentimiento al de la individualidad o estadio religioso. De modo que la ética está estructurada en una zona exterior. El resto del capítulo está dedicado a la consideración de la conciencia moral y la situación original según Heidegger; y aunque el mismo Heidegger ha declarado que su doctrina es ajena a toda posible valoración moral, en verdad el mismo filósofo afirma que la pregunta de la ética está condicionada por la pregunta sobre la verdad del ser (p. 187); además, expone el P. Alcorta, "se trata de buscar direcciones obligatorias para la vida del hombre, y reglas para determinar cómo ha de vivir el hombre" (p. 188). Ocupa también un importante lugar la exposición de la ética paradójal principalmente referida a Berdiaeff; la presentación de su pensamiento, juntamente con el capítulo anterior es de lo mejor del libro y la conclusión es clara: "La filosofía de un Berdiaeff, de un Chestov, de un Jankelewitch, es una mezcla híbrida de espiritualismo exagerado, de pseudomisticismo y de fatalismo religioso, cruzado con la antinomia de un creacionismo exagerado de la libertad" (p. 200).

La moral de la subjetividad recibe algunas nuevas precisiones en el capítulo XIV, aunque debe tenerse en cuenta que "su carácter de subjetividad, también debe ser interpretado en un cierto sentido paradójico. De esta suerte la subjetividad que caracteriza a la ética existencialista, queda atenuada y adquiere múltiples matices" (p. 201). Son los que busca en el pensamiento de

Marcel y Jaspers en este capítulo; respecto del último sostiene que su ética es "una moral de la arbitrariedad cuyas líneas se confunden con una metafísica impenetrable" (p. 211). Los dos capítulos restantes se refieren, el penúltimo, al pensamiento de Lavelle y Le Senne, bien expuesto, pero que, como el mismo autor se apresura a hacer notar, ambos se sitúan más bien en la línea de una filosofía esencialista y espiritualista de raíces platónicas. En el último, hace una radiografía de los escritos de Simone de Beauvoir y de su ética de la ambigüedad, edificada en continuidad con la ontología de Sartre.

La conclusión de la obra son las observaciones críticas del P. Alcorta y que ha ido dejando dispersas a lo largo de su trabajo. En general, "aún aquellos autores que hacen afirmaciones explícitas de evadirse de lo ético, como Heidegger, no dejan de ocuparse de la temática filosófica de Kierkegaard, que es por su contenido y orígenes de carácter ético-religioso" (p. 237). De modo que según el autor (y estamos de acuerdo con su juicio) el existencialismo en *todas* sus formas no ha logrado (ni puede) desprenderse de los supuestos ético-religiosos, aun en el caso de Heidegger que "no puede prescindir del vocabulario ético y de ciertas preocupaciones subyacentes de acento más o menos directamente moral" (p. 238). Además, y no trepidamos en transcribir el párrafo del autor, "Si admitimos... que dichas palabras ético-religiosas han sido vaciadas de su primigenio sentido, entonces nos encontraríamos ante una situación más difícil de explicar. ¿Por qué se utiliza un vocabulario ético-religioso, con una significación semántica dada para aludir a problemas y cuestiones que nada tienen que ver con la moral?" (p. 238). Lo que pasa es que estos términos son transpuestos a una esfera ontológica; pero sea como sea, lo cierto es que el existencialismo adquiere por todo eso "un indudable acento soteriológico; no es un saber puramente teórico sino un saber de salvación" (p. 240); quedan pues "transfigurados" en el orden metafísico aunque todavía mantienen su ambientación moral. Como se sabe, el existencialismo pretende siempre ser una filosofía de la absoluta subjetividad; "pero al mismo tiempo se ve constreñido a expresarse y comunicarse desde el momento en que algo enuncia sobre sí mismo. Ahora bien, ¿no presupone toda posible expresión y comunicación una necesidad metafísica de objetivación?" (p. 245).

Indudablemente el autor, según nuestro modo de ver, logra probar la tesis que anima todo el libro: la ineludible resonancia de la ética en una filosofía que prescinde de ella. Más todavía, la ontología misma se alimentaría así constantemente de la ética y hasta sería más o menos idéntica a ella. Es útil este trabajo en cuanto muestra con claridad un aspecto fundamental del existencialismo. Aunque difícilmente convenza a los existencialistas.

ALBERTO CATURELLI.

LA FILOSOFIA Y EL CONCEPTO DE LA FILOSOFIA, por *Michele Federico Sciacca*, 126 págs., form. 20,5 x 12,5. Prólogo de *Manuel Gonzalo Casas*, traducción de *David Lagmanovich*, Ediciones Troquel, Buenos Aires, 1955.

Este librito contiene cinco capítulos, cinco ensayos, sobre la filosofía y un sexto que se refiere a la correspondencia entre el filósofo italiano y Lave-

lle. Nadie ha olvidado la reciente visita de Sciacca a la Argentina, breve y fecunda, y lo prueba también esta traducción como la anterior de su libro *La existencia de Dios*, prologado por Gonzalo Casas y editado por Girardet en Tucumán, 1955. El primero, sobre la filosofía y el concepto de la filosofía que da su nombre al libro, comienza haciendo mención de la tradición que atribuye a Pitágoras el nombre de la filosofía. Sciacca acota que *Sofía* es la ciencia de Dios y *filosofía* la ciencia del hombre. Pero este amor a la sabiduría "cuesta carísimo", dolor y esfuerzo, pues "el hombre alumbra en la Verdad las verdades" (p. 13) hasta confesar su propia impotencia y acudir en busca de ayuda a una fuerza superior a la suya. Pero la filosofía no es una ciencia como las demás, es inútil y por eso libre (p. 16), "conocimiento de todo lo real", "ciencia de lo universal" (p. 17) y por eso distinta de toda ciencia empírica, tendida a lo metaempírico. Mientras que "las ciencias toman en forma parcial un aspecto de la realidad; la filosofía toma en forma parcial la totalidad de lo real" (p. 19); la ciencia hace abstracción de la humanidad del hombre y de todo carácter finalístico y la filosofía es "presencia de humanidad" y teleológica, es objetividad aunque también subjetividad en cuanto la verdad objetiva es también *mi* verdad; es "comprometedora" pues el filósofo se identifica con su filosofía, su vida total; claro que la filosofía jamás logrará desprenderse de sus supuestos menos dogmáticos que los de las ciencias, pero no tener supuestos es exclusivo de la *Sofía* o ciencia de Dios. Luego de desarmar con maestría el idealismo subjetivista que reduce la filosofía a la abstracción y a la negación de sí misma, vuelve Sciacca a la noción primera de filosofía como búsqueda y esfuerzo de reflexión; ella no es Veritas como Dios, sino el *quaerere veritatem* de Agustín por el cual la filosofía "queda siempre como una aspiración más allá de su límite" (p. 31); pero de una verdad que a la vez que objetiva el filósofo encuentra dentro de sí como una *presencia*; el conjunto de estas verdades que descubre en sí mismo constituyen el mundo ideal en el que tampoco el hombre puede saciarse. En cuanto participa de la Verdad, el hombre "lleva como cosa connatural el resorte que lo impulsa hacia ella", hacia Dios; de ahí que filosofar implique moralidad, "*compromiso* inicial que el filósofo asume de buscar *ex veritate*; y también *humildad* del sujeto pensante frente a la verdad que busca" (p. 34); la filosofía es así respuesta a Dios y la ley de investigación, la misma ley moral. La filosofía es entonces ascesis, renuncia, sacrificio y sobre todo, *charitas* natural abierta a la *charitas* sobrenatural, pues la filosofía por sí misma no puede realizar su fin; como dice Sciacca, "La filosofía, "liberadora del alma" (según una expresión agustiniana) o ascesis, tiene como fin supremo a Dios, es decir nuestra salvación. Realizar ese fin no depende de ella: es Dios quien salva... La absoluta solución de su problema absoluto está en la religión revelada" (p. 39). Este primer capítulo, testimonio vivo de una profunda vocación fielmente seguida, se completa con el siguiente acerca de cómo debe concebirse la filosofía, respuesta del autor a una encuesta que propuso a varios filósofos el "Centre International de Synthèse" y en la que reafirma, contraponiéndolos a los de la ciencia, los caracteres fundamentales de la filosofía concebida como "compromiso total del filósofo, es su (personal) verdad objetiva. No puede ser aceptada sin más por otro filósofo, sino que éste debe retomarla y repensarla para hacerla suya; y la decisión es obra del individuo y no de más de un hombre" (p. 54).

El filosofar implica dos cosas: la búsqueda (sujeto que busca) y la verdad (objeto buscado); pero se busca el todo del objeto y con el todo del sujeto, con todo sí mismo, aunque no estoy fuera yo que soy la realidad espiritual, que busca, del objeto buscado; filosofar es entonces “una concentración de todo mi ser en el acto de la búsqueda” (p. 58) y luego es “un movimiento de convergencia integral del hombre total hacia la verdad integral”; así, la filosofía como búsqueda de la verdad es la realidad espiritual misma. El objeto es la verdad; o si se quiere, es lo real; pero como se trata de lo real objeto de pensamiento, es la verdad. El objeto es pues este mundo ideal-real. Luego, la filosofía es “la ciencia de la realidad espiritual” (p. 60). Pero la verdad es más que el espíritu y le trasciende y “no es —agrega Sciacca— el pensamiento quien pone a la verdad, sino ésta a aquél” porque es anterior e independiente del pensamiento; y si no existe verdad sino cuando un pensamiento la piensa, la Verdad absoluta, eterna, es siempre pensada por el Pensamiento eterno e inmutable que es la misma Verdad, Dios, en Quien Verdad y Pensamiento no se distinguen. Luego, la verdad que yo *leo* en mi interioridad es verdad *participada* y leer en la verdad es “*recoger* la verdad en la mente”. Todo esto lo lleva a la bella conclusión que sigue: “entonces al pensar pienso en Dios, siempre, aunque no Lo piense, aunque piense que no existe; efectivamente, cuando pienso y conozco una verdad, pienso y conozco aquello que Dios me ha dado, aquello que ha puesto dentro de mí para que mi mente fuese mente, o sea capaz de pensar y conocer. Luego pienso porque Dios existe, y no es que existe Dios porque lo pienso” (p. 63). La filosofía, de acuerdo a lo dicho, es “ciencia de mí yo como espíritu (realidad espiritual) que busca la Verdad o Realidad espiritual absoluta; luego, ciencia del yo y de Dios, de los espíritus y del Espíritu absoluto” (p. 64).

El cuarto capítulo es una verdadera profesión de fe filosófica puesta al desnudo con amor y centrada alrededor de la “inutilidad” de la filosofía y que ya conocíamos en la revista *Norte* (nº 8, Tucumán, 1955); es inútil porque es fin ya que la verdad no puede ser medio de algo que no sea ella misma; la inútil filosofía a la que los hombres vuelven sus ojos en los momentos difíciles de la humanidad, es educativa por esencia, “la gran maestra que nos libera de las muchas cosas inútiles para restituírnos a nosotros mismos, a nuestro espíritu” (p. 68); junto con la religión cristiana, maestra del sacrificio heroico, maestra insomne y perenne, que no logra agotar su objeto; por eso “el “inútil” filósofo está siempre atareado: nunca lo encontraréis desocupado, porque jamás está satisfecho” (p. 70) porque siempre tiene consigo su cabeza y porque su cabeza *piensa*. Sciacca agrega un *Testimonio* que podría llamarse también “Confesión” de su pensamiento filosófico. Nos limitamos a transcribir el siguiente pasaje muy útil para situar adecuadamente al filósofo italiano: “ruego tener en cuenta que no soy ni agustiniano, ni pascaliano, ni rosminiano, ni blondeliano, si es que con estas denominaciones quiere decirse que repito las construcciones filosóficas de San Agustín, de Pascal, de Rosmini o de Blondel; pero, al mismo tiempo, que mi posición resultaría inexplicable para quien quisiera comprenderla sin tener en cuenta a esos pensadores que, con Platón y también con Gentile, han ejercido una influencia mas o menos importante sobre mi formación intelectual. Digo todo esto, además, porque no deseo que se puedan atribuir mis posiciones personales a esos pensadores, asignándoles una responsabilidad que no tienen y que me pertenece por entero. Mi maes-

tro el profesor Aliotta, de la Universidad de Nápoles, ha ejercido también influencia sobre mi primera formación intelectual" (p. 71-2). A esto se agrega que debido a que no existe un pensador definitivo en razón de la misma parcialidad de todo descubrimiento, no existe una filosofía perenne en el sentido de una medida absoluta, "hay solamente un continuo "filosofar", un proceso perpetuo de descubrimiento de la verdad" (p. 74) que es el *idealismo objetivo centrado* en la afirmación general de que podemos descubrir la verdad, pero la verdad preexiste al pensamiento y si el sujeto conoce verdades, es porque existe la Verdad que es Dios; de modo que si se niega que el hombre es capaz de verdades absolutas y objetivas, se niega la posibilidad misma de demostrar la existencia de Dios. La *inteligencia* en cuanto intuición fundamental del ser, tiene para Sciacca un doble punto de mira: lo real finito y el Ser infinito; esta perspectiva se actualiza en la *copresencia* de los dos puntos de mira excluyendo la parcialidad de cualquiera de ellos sobre el otro. Esta actitud corresponde a la unidad del hombre situado en "*la horizontal del pensamiento y la vertical de lo real*, que no pueden jamás identificarse ni fundarse la una sobre la otra" (p. 87); en consecuencia, el hombre lleva en sí la presencia de lo que es su fin (Dios); por tanto, "el hombre es el punto de coincidencia de una horizontal (*el ser real finito*) y de una vertical (*la intuición intelectual del ser ideal infinito*) cuyo Vértice está mas allá del hombre" (p. 87). Esto es desarrollado pormenorizadamente en el capítulo siguiente sobre el mismo tema y, en el sexto y último, Sciacca ha hecho una selección de su correspondencia con Lavelle sumamente interesante, a través de la cual ambos filósofos muestran sus acuerdos fundamentales y sus divergencias; estas últimas aparecen casi exclusivamente determinadas por la crítica de Sciacca a la absoluta univocidad del ente enseñada por Lavelle y que llevaría a éste a un panteísmo que en modo alguno está en la intención del eminentísimo metafísico francés. Sin embargo, la crítica de Sciacca nos convence, muy especialmente la contenida en la medulosa carta del 17/10/49 (p. 118-124). Tal es esta obrita de la que hemos querido hacer una presentación pormenorizada y cuya lectura recomendamos vivamente por un motivo fundamental: es el testimonio casi lacerante de una vocación puesta al desnudo. Así es como el filósofo entra en comunicación esencial con el "otro", condición indispensable del auténtico maestro de la filosofía. Es también una introducción al perenne, siempre renovado y jamás satisfecho *quaerere veritatem*.

ALBERTO CATURELLI.

DER RANG DES GEISTES, GOETHES WELTVERSTÄNDNIS por Joachim von Rintelen, Editorial Max Niemeyer, Tübingen, 1955.

El nuevo libro de von Rintelen debe ser considerado, como todas sus publicaciones, dentro del marco de su obra total. Este trabajo no es meramente de historia de filosofía o de filología, es esencialmente filosófico. Una nueva apropiación de las posiciones fundamentales de Goethe, puede proporcionarnos, según el autor, comprensiones decisivas para nuestra imagen del mundo. "Goethe pregunta por el sentido pleno del mundo, por el coaccionar de espí-

ritu y realidad sensible, como expresión de una común estructura del ser. Es el tema del presente: el espíritu vivo" (p. 2). Pero con esto se ha tocado una posición que determina el lugar del filosofar de von Rintelen mismo. "Mucho del propio pensar lo he vuelto a encontrar, profundamente enriquecido, al ocuparme detenidamente con Goethe" (p. 2). Importantes obras ya editadas del autor, sirvieron a la preparación de este encuentro filosófico con Goethe. El escrito "Demonismo de la voluntad" demuestra la fatal primacía de tendencias unilateralmente voluntaristas en el filosofar del presente, aquel desenfrenado dinamismo que no quiere reconocer ninguna limitación, ninguna norma y ninguna ley más allá de sí mismo, sino que admite únicamente la acción ilimitada. Luego el trabajo "De Dionisio a Apolo" trata de mostrar el camino que conduce desde estas fuerzas dinamistas, vitalistas, hacia un "Ascenso en el espíritu", hacia un reino de normas supratemporales, de valores y válidas comprensiones espirituales de esencia. Finalmente el libro "Filosofía de la finitud" se enfrenta ante todo con la actual filosofía de la existencia y acentúa frente a ella la necesidad de una nueva confianza en el espíritu, un nuevo amparo en referencias metafísicas. "Esta confianza en el espíritu está de nuevo por aparecer. La filosofía de valor y de espíritu, presentada por mí, quiere, como el pensar de Goethe, encontrarse en la línea de la tradición cultural europea-occidental. Pero tal filosofía no debería partir de cualquier presuposición surgiendo de la mera actualidad..., de esta o aquella manera de interpretación del mundo; pues ella como filosofía se dirige —lo que es la misión de toda la filosofía— hacia la fuerza y comprensión del espíritu en cada uno" (p. 2).

La situación espiritual de nuestra época está amenazada, según von Rintelen, ya que se conocen ahora sólo dos posibilidades fundamentales: por un lado una dominación intelectual, determinada de modo puramente formal-cuantitativo, de la totalidad del mundo, y por otro lado un mero entregarse a una dinámica vitalista-irracionalista. "Parece haberse perdido el centro del hombre, la apropiación espiritual y cultural-creadora del ser" (p. 3). Y este "centro" se muestra en la obra de Goethe, de una manera convincente que justamente a nosotros, los actuales, tiene cosas esenciales que decirnos. "Quien como Goethe estando unido con la vida, se orienta hacia el espíritu, realiza un tender y ascender de los poderes sensual-dionísicos, hacia una espiritualidad plena de luz y, como él mismo manifiesta, hacia el espíritu puro de Dios" (p. 5).

El autor pone su exposición sobre la comprensión del mundo en Goethe bajo tres títulos principales: "Existencia y naturaleza", "Dios y hombre", "Infinita plenitud de la vida y sentido espiritual". Dentro del primero se tratan ante todo las polaridades de la existencia en la obra goetheana, las polaridades de lo lucíferico y divino, de la oscuridad y de la luz, de lo inferior y superior, del sístole y el diástole. Esto conduce luego al problema de la construcción escalonada de la naturaleza, en la cual lo espiritual se manifiesta en las formas más variadas, hasta que consigue su manera más elevada de formación, en la esfera del hombre.

Bajo el segundo título, "Dios y hombre", se aclara detenidamente la relación de Goethe con lo divino. Para él el fundamento portador del ser es "la mundanidad interior trascendente de Dios, es decir un poder espiritual que crea el mundo desde dentro, pero que no obstante lo sobrepasa" (p. 14). La

divinidad es “el verdadero y real símbolo del espíritu. De él como fundamento del ser se origina el orden grande, la ley eterna de la naturaleza, con la cual está unida profunda e íntimamente. Pero la naturaleza, en la que él se manifiesta, es sólo antesala de Dios; “representante de Dios”, y está sometida a los “límites terrestres”. En cambio, Dios es ontológicamente todavía un ser más alto, una dirección ascendente, por lo tanto magnitud, inmensidad, duración supratemporal” (p. 169). El hombre debe ser comprendido entonces como imagen de Dios, como imagen del espíritu eterno. Está destinado a alcanzar “la actitud alta de la *humanitas*, así como éticamente la pura humanidad. Esta es la presuposición de la educación de su personalidad condicionada profundamente por el carácter dado al hombre. Pero este camino no es de una sola vía, sino, podría decirse, dialéctico, ya que las “tensiones de la existencia humana” y con eso sus peligros, como se nos presentan ante todo en el Fausto, son de naturaleza múltiple. Esto vale especialmente para la tentación de la vida real, de reconocer únicamente la acción formal en el sentido de un “puro dinamismo”. Sólo cuando esta tentación está vencida, puede obtenerse un “ascenso en el espíritu” (p. 172). Y este ascenso se hace posible, en lo más profundo, por la elevación del *eros* de la naturaleza hacia el amor espiritual, al cual se le acerca, desde arriba, el amor lleno de gracia.

La tercera parte del libro, dedicada al tema “Plenitud infinita de vida y sentido espiritual”, considera a la comprensión goetheana del mundo, bajo los dos aspectos fundamentales del pathos romántico y la formación clásica, que podrían caracterizarse también brevemente “como la mirada hacia las fuerzas impulsadoras vivas de la transformación y del devenir, y como la mirada hacia lo duradero del ser que da sentido” (p. 297). Si nos inclinamos hacia el primer aspecto, “entonces el peligro consiste en un puro vitalismo o, más ampliamente, en un ‘puro dinamismo’, en el cual el desenfreno, la independencia, la exaltación, la movilidad emocional y la fuerza como tal, son la última respuesta. En cambio el otro aspecto, puede tender demasiado a una mera comprensión estática del ser. O es visto casi exclusivamente lo afectivamente impulsador, lo irracionalmente vital, el impulso dionisiaco hacia lo infinito, la dinámica emocional..., o se está dirigido completamente a la claridad en el espíritu y a la luz del conocimiento metafísico, para conseguir su seguridad, pero con el peligro de permanecer en la superficie y de no profundizar bastante. ¿No conduce cada uno de estos dos caminos por sí mismo a un callejón sin salida? ¿No tienen ambos su derecho?... Goethe se esforzó por el sentido comprensivo de las dos esferas de la realidad, aunque éste permanezca inaccesible para nosotros, en su inmediatez. Toda su vida luchó por esto. Pero nunca se decidió por uno de los dos lados, aunque le dió cada vez más primacía a la forma espiritual apolínea”. (p. 298).

Las exposiciones profundas de von Rintelen aclaran la imagen del mundo de Goethe, de la manera más comprehensiva posible. La bibliografía está utilizada amplísimamente. Quien quiera comprender filosóficamente a Goethe, ya no podrá pasar por alto este libro. Pero también para la comprensión de nuestra situación espiritual actual y para la superación de sus crisis, contribuye esta obra en forma considerable.

WALTER BRÜNING

DAS PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT, por *Anton Antweiler*, Herder, Freiburg, 1955, 204 págs.

El autor, profesor de ciencia general de la religión en la Universidad de Münster, se ha propuesto en este libro abordar con intención sistemática, sin excluir, claro está, la indispensable referencia histórica, el problema de la libertad de la voluntad; el problema, advierte, y no la mera cuestión, pues aquél se caracteriza por ser una cuestión insoslayable que reclama una respuesta y una tarea interminable.

La obra comienza con una somera historia de la evolución del término "libertad de la voluntad" que le permite al A. concluir que el proceso respectivo se ha cumplido en una línea de creciente interiorización en la que el cristianismo ha ejercido decisiva influencia.

A fin de delimitar con nitidez el problema, el A. discrimina las diversas acepciones de la libertad, en el dominio infrahumano primeramente (lo físico y lo biológico) y luego al nivel del hombre, llegando al siguiente resultado: "la libertad adhiere tanto a la persona, que solamente como personal es posible y únicamente a partir de ésta es atribuible también a otros seres" (p. 41); a continuación son analizadas sucesivamente las condiciones de posibilidad, la significación y la dificultad de la cuestión; por último, en un excursus metódico, quedan excluidos como métodos válidos el camino de la deducción y el de la autoridad y se establece que: "libertad no es objeto de demostración sino de experiencia" (p. 55).

En un tercer capítulo (p. 57-124), después de unas páginas destinadas a mostrar que la libertad no comporta sólo un problema aparente, son descritos los diversos hechos en que aquella se manifiesta: el hecho de la pregunta misma del hombre por la libertad, el de la responsabilidad (el mal, el arrepentimiento, el castigo, la conciencia, etc.), el de la libre actitud conformadora del futuro y el de la autoridad.

El "concepto de libertad" es el objeto de un cuarto capítulo en el que el A. propone la siguiente determinación conceptual: "libertad es el modo de capacidad de una persona de dirigirse hacia los valores y de realizarlos en el orden físico. O más concisamente: Libertad es el modo de la persona para realizar valores (*Freiheit ist die Weise der Person, Werte zu verwirklichen*). la palabra "modo (*Weise*)" es el "cómo (*Wie*) sustantivado..." (p. 133). Del propio concepto de la libertad se desprende, según el A., que ella es relativa y en un triple respecto: con relación a los valores diversos; con relación al dominio dentro del cual el valor escogido debe ser realizado; y con relación al modo de la realización.

En un quinto capítulo es sometida a un análisis dilucidatorio la esencia de la libertad. Se trata aquí principalmente de mostrar sus articulaciones con la necesidad, de una parte, y con el valor por otra; en el examen de la primera relación el A. considera la libertad trascendental kantiana y algunos de los ensayos más recientes de aportar a la discusión en torno a la libertad las conclusiones de la nueva física (principio de indeterminación de Heisenberg) o de la nueva química (trabajos de Alwin Mittach apoyados sobre los fenómenos catalíticos). Luego, al estudiar, algunas de las consecuencias que derivan de la esencia de la libertad, el A. se detiene en la pareja "autonomía-heteronomía" (p. 176-184). Finalmente son determinadas las condiciones de posibilidad de

la libertad, las generales y las singulares; se señala, como la más fundamental entre las primeras, la estructura compleja de la realidad.

Unas breves páginas finales son dedicadas a exhibir la libertad como una tarea (p. 195-202).

Tal el contenido de esta obra que parece fuertemente influída en su inspiración general por las doctrinas de N. Hartmann; como signos de esta influencia pueden ser señalados, entre otros, la concepción de la realidad, la noción de libertad, la interpretación de la posición de Kant sobre la libertad, etc.

Dentro del libro merecen ser destacados en esta recensión los siguientes aspectos: la defensa de la problematicidad auténtica de la libertad (p. 57-71); la determinación de las relaciones entre libertad y fenómenos catalíticos (p. 156-167); la advertencia sobre el verdadero sentido de la disputa en torno a autonomía y heteronomía (p. 184); etc.

No es posible pasar en silencio en una reseña que aspira a ser objetiva algunos aspectos negativos de la obra: la imprecisión sobre la libertad como poder de decisión y sobre la relación entre la libertad y los valores; deficiente elaboración ontológica del problema de la conciliación entre principio de causalidad y libertad; ausencia de referencias a ciertas doctrinas contemporáneas sobre la libertad (Heidegger, Jaspers, etc.); exposición de Hume en desacuerdo con los textos (p. 145).

Editó con su tradicional corrección y pulcritud Herder de Friburgo.

GUIDO SOAJE RAMOS

OBRAS DE SAN AGUSTIN, tomo XIII, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35), form. 14 x 20, 799 págs., edición bilingüe. Versión, Introducción y Notas de *Teófilo Prieto, O.S.A.*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

Por primera vez tenemos en texto bilingüe latín-español los Tratados de San Agustín sobre el Evangelio de San Juan, una de las obras más bellas y profundas de la Patrística. Esta benemérita empresa de la Biblioteca de Autores Cristianos ha llegado así al tomo 13 de las Obras de San Agustín que, a no dudarlo, esperamos que sean completas y se extiendan a todos los volúmenes que sean necesarios. Como se sabe, el texto latino no es crítico desgraciadamente (a excepción del de las *Confesiones*, t. 2) aunque tampoco ignoramos la enorme dificultad que presentan los escritos de Agustín para una edición crítica integral; de modo que debemos felicitarnos de disponer en español de los escritos del Santo doctor aunque algunas de las traducciones en tomos anteriores dejen que desear. Además, en nuestras tareas docentes hemos podido comprobar que la utilidad de estas ediciones se extiende mucho más allá del campo del estudioso que por lo menos dispone del texto de Migne: gracias a las ediciones de la Biblioteca de Autores Cristianos, San Agustín comienza a ser conocido por mayor número de gentes como lo hemos podido comprobar en ambientes extrafilosóficos. Y en nuestra América ya es decir mucho.

El tomo que tenemos entre manos se abre con una introducción del Padre Prieto que ocupa 63 páginas y en las que nos recuerda que los Tratados no son obra de exégesis en sentido riguroso, sino predicados al pueblo. Siguiendo autores como Le Landais (de quien nos hemos ocupado en otro lugar) establece la cronología de los Tratados examinando primero dos soluciones que, como la de Comeau y Zarb, para no mencionar a muchos más, no le satisfacen y con razón; establece el Padre Prieto la cronología de Le Landais quien, a partir del hecho de que "los vacíos de las *Enarraciones acerca de los Salmos graduales* se llenan con la inserción de los doce primeros tratados acerca de San Juan" (p. 9) y otras consideraciones que sería largo consignar aquí, sostiene que los primeros tratados fueron predicados en el invierno de 414-415. El traductor estudia el problema del donatismo que preocupa a Agustín hasta el Tratado 13 y luego también las situaciones que crearon los circunceliones. Preocupan también al traductor las circunstancias en que fueron predicados, entre otras, el carácter difícil del pueblo al que iban dirigidos. Evidentemente tiene razón cuando afirma que los Tratados son obra de plenitud, pues fueron predicados a los sesenta y tres años de edad, cuando tenía casi concluido *De Trinitate* y estaba escribiendo *De civitate Dei*. Los dos últimos párrafos del traductor, quizá demasiado abundantes, presentan los dos temas que parecen atravesar todo el comentario de Agustín: la contemplación del misterio del Verbo y el misterio del Cuerpo Místico.

Aunque para juzgar una traducción (sobre todo si es de San Agustín) es necesario una cuidadosa confrontación, podemos adelantar que parece muy buena la de este volumen. Quedamos pues a la espera del otro tomo en el que podremos disfrutar de los 89 Tratados que faltan para completar la obra y que anuncia el mismo traductor. Vaya nuestro reconocimiento a la Biblioteca de Autores Cristianos por esta magnífica empresa.

ALBERTO CATURELLI.

SAINT AUGUSTIN ET L'AUGUSTINISME, par *Henri Marrou* avec la collaboration de *A. M. La Bonnardière*, col. "Maitres spirituels", aux éditions du Seuil, f. 18 x 12 cm., 191 págs., París, 1956.

Se trata de una simple presentación de la vida, la obra, el hombre y el agustinismo, como un homenaje del autor al XVI centenario del nacimiento del santo doctor y dentro de los límites muy estrechos de una colección que se reduce a una visión panorámica de "maitres spirituels" de la humanidad. En la primera parte de esta obrita se expone en hermoso estilo la vida de San Agustín proyectada en el fondo histórico de la época, ilustrada por un cuadro cronológico de las principales fechas del mundo que toca vivir a San Agustín (p. 6). Los cuadros sinóptico-cronológicos se suceden a lo largo de estas páginas sencillas, ya sobre la juventud de Agustín, ya sobre sus obras. Sobre el hombre Agustín hay una exposición de lo ya conocido pero hecha con gran acuidad y conocimiento (a lo que nos tiene acostumbrados Marrou). En una segunda parte, en lugar de una exposición personal de la doctrina del doctor hiponense, se ordena una breve selección de textos (p. 84-146) sobre traduc-

ciones francesas de expositores de las obras de Agustín como Thonnard, Rivière, Gilson, Lombert, de Labriolle, La Bonnadière, Devaux, Perronne-Ecalle-Vincent, Humeau, Lebreton, etc. La tercera y última parte es una exposición del agustinismo comenzando por el fin de la antigüedad y la primera edad media y la escolástica, hasta el agustinismo (bastardo según nuestra opinión) de la reforma y el humanismo renacentista. También hay un brevísimo estudio del agustinismo en el siglo XVII mezclado ya de cartesianismo, ya de jansenismo; es lo que ocurre, en realidad, con la obra de André Martin respecto del cartesianismo aún citada en todas las bibliografías agustinianas o la misma obra de Jansenio, Duvergier y Arnaud; en una página y media se refiere Marrou al agustinismo actual. Empero, para nada cita (a pesar de mencionar a Blondel) a los agustinianos italianos de tanta significación en la actualidad. Imposible ignorar el *Sant'Agostino* de Sciacca, por ejemplo, los estudios de Guzzo, las traducciones españolas de San Agustín, etc. Basta con un vistazo a la principal bibliografía italiana, alemana y española para comprobarlo. Claro que no tenemos la intención de sostener que nada menos que un maestro de la talla de Marrou los ignore, sino señalar únicamente la omisión muy corriente en libros franceses. Al final del libro se presentan las principales ediciones de las obras de San Agustín con útiles tablas y una orientación bibliográfica casi reducida a la bibliografía francesa, fundamental, por otra parte, como siempre. Esta bella obrita, está adornada por una gran cantidad de material iconográfico del santo, fotografías de manuscritos y monumentos y su lectura es verdaderamente agradable. Además prueba el auge cada vez mayor que el agustinismo va tomando en el mundo contemporáneo.

ALBERTO CATURELLI.

LA PHILOSOPHIE DE DEMAÏN, por *Augusto Guzzo*, prólogo de *René Le Senne*, Aubier, Ed. Montaigne, París.

Fuerza es reconocer que Aubier ha tenido un triple acierto: además del suyo propio —colección y presentación— la obra de Guzzo y el prólogo de Le Senne (que precisaría nota aparte).

Este libro es un resumen de la filosofía de Guzzo. Fué escogido por él mismo para esta colección, que presenta en Francia el pensamiento italiano. La confiesa su obra más querida.

Pequeña. Sin bibliografía. Transcripción de un largo raciocinio. Un pensamiento escrito, muy bien pensado. Ante la actual fiebre bibliográfica —tarea en sí de registro— el A. nos presenta una obra privativa de lo más elevado del hombre: la inteligencia.

Toda la obra es un análisis del *sensus sui*. Del encuentro del hombre consigo mismo. La partida sabe a Descartes: "... si él (el hombre) se interroga, ningún respeto humano por las teorías corrientes le impedirá captar la "revelación auténtica de su *sensus sui*..." (Pref.) "Para el hombre que filosofa, toda cultura, toda civilización, toda tradición, toda sabiduría no se presentan sino como obstáculos... Lo mejor de su energía, el hombre-filósofo debe dispensarlo para conservarse tal cual es verdaderamente: ignorante" (pág. 23).

Despojado de todo presupuesto, se lanza a analizar el *sensus sui*, recién en el último capítulo definido como "certeza interior directamente vivida". Un comienzo sencillo. Desde su altura, gasta algunas alusiones en "el lenguaje técnico de la filosofía sabia" (p. 34).

Comienza por el movimiento, con un análisis de brillante realismo.

Y luego el mundo, concebido como un "universo" o conjunto de espíritus relacionados mutuamente.

Y las naturalezas, no absolutas, cristalizadas en sí mismas, sino definidas por sus mutuas relaciones. Y, por lo mismo, circunstanciadas.

El conocimiento en la conciencia, y ésta en la autoconciencia. El hombre, por el conocimiento de la conciencia de su vida, en la cual está la realidad experimentada, se afirma esencialmente como juicio, y a la vez, de este "juicio puro" (su autoconciencia, él mismo) llega a las cosas, las conoce, actúa sobre ellas. Una autoconciencia dinámica.

Este puro juicio se "encuentra" puesto en la vida y "quiere" vivir. Se ve posibilidad de infinito devenir, definida por un mundo de relaciones. El debe hacerse a sí mismo, nacer a cada momento, es duración, temporalidad, historia. Esta autotransformación cambia, con él, al mundo correlativo.

El yo es juicio, con lo "suyo" y con lo "otro", a saber, lo derivado de sí (sensaciones, intelecto, espíritu) y lo que se le ofrece, "objeto", a su juicio. Este juicio tiene una necesidad ineluctable, la sed de verdad. Ella lo conduce a un criterio sacado de su experiencia, admitido aún antes de comprobarlo. "Mi mundo es el monumento *levantado por mis manos* a la verdad" (p. 68).

La verdad es adecuación de las cosas y del intelecto, una "puesta en paralelo" de ambas. Es hallada en el juicio, donde toda la experiencia (y aquí, una crítica de la sensación) como una hipótesis, se compara con la "cosa" ya sabida. Si la hipótesis y sus deducciones no repugnan, si concuerda con la cosa, son verdad. La verdad es una justicia del espíritu con la realidad. Del deber de justicia nace la ética.

El juicio se "encuentra", y consiguientemente se "quiere", actúa sobre sí, se hace su futuro, es un proyecto al modo de los existencialistas. Pero actúa *una vez que* se ha encontrado. El *sensus sui* denota que uno se "encuentra" en la vida, no que uno se la da. ¿Qué?, ¿quién? ¿El azar? Respuesta sarcástica. Además, si el azar creara al espíritu, éste sería azar. Sin embargo, tiene leyes, es juicio, debe ser libre. Es un proyecto; no un ser, sino un nacer continuo. Nace y renace a cada momento, como brota, instante a instante, la obra de entre las manos del miniaturista o del orfebre ¿Qué, quién ha puesto al hombre en la vida?...

"¿Quién está, pues, en el origen de mi existir? Por dialectica, la filosofía "conduce al hombre a sentir que él no se crea a sí mismo, que su existencia "de espíritu, si no se explica por sí misma, se revela como el proyecto de un "espíritu pensante y no pensado, inventor de este espíritu pensado y pensante "que soy yo. Aquí se detiene la filosofía. La religión se vuelve hacia este espíritu..." (p. 100).

Descartes, Husserl y Pascal, San Agustín y los existencialistas, algo de Kant, una sombra de Escoto, un soplo de Leibnitz, un no sé qué de Santo Tomás (Causa incausada-Espíritu pensante y no pensado = Pensamiento de Pensamiento). Tal cual lo señaló M. Le Senne; y mucho más aún. Y por sobre todo, una mente de síntesis poderosa. Un pensamiento grande y propio. Nada de

eclecticismo. Es el aire de familia de los genios. Podrá uno disentir; pero no desconocer la magnitud del pensamiento del Sr. Guzzo, por momentos entusiastamente, con visajes de lirismo o de mística, siempre centelleante en el filo de una paradoja. Es una visión personalísima; por ello, requiere infinita prudencia para ser juzgada su exactitud, tal vez alguna aclaración de algún tópico. Personalmente, me atrevería a echar de menos las nociones de acto y potencia (o sus equivalentes) que en varias cuestiones venían ya a los labios; y desde luego, las consecretarias de acto primero y segundo, substancia y accidente, sobre todo en lo referente al ser del hombre, y al espíritu en particular: su ser y su obrar. Hubiera deseado una precisión sobre los conceptos de "esencia" y "naturaleza". Me extraña, también, no incluya en su filosofía una teodicea (facilidad para el fideísmo). Como que también su concepción del hombre como juicio (autoconciencia) podría traer dificultades, si no se precisa, en las cuestiones de la Encarnación. Dicho sea todo esto, sin que importe un juicio sobre el pensamiento religioso del Sr. Guzzo, ni desconocer la ya expuesta magnitud de su visión.

Hemos de recomendar, por último los pasajes más notables de la substantialidad del yo (muy crítico) y de la temporalidad y el doble pasado. Este último, sobre todo. "...Soy capacidad infinita más definida de devenir, soy la "capacidad de devenir un sujeto definido, la historia viviente de una persona: "soy tiempo porque soy historia... Si me experimento como tiempo porque "me experimento como duración y si la duración no es la sustitución de un "presente a otro obscurecido en el pasado, sino consiste ante todo en la eficacia duradera y activa de lo que nuestra elección no ha dejado perecer y caer, "mi conciencia de ser tiempo es ante todo el sentimiento de mi esfuerzo para "arrancar alguna cosa al flujo que querría sumergirme... Puedo abandonar "me a su poder, de suerte que me lleve a la deriva, pero puedo luchar contra "él y utilizarlo para hacer, con su tela, obras capaces de atravesarlo, al per-"durar en medio de su curso". (ps. 40-42).

El Sr. Guzzo lo ha conseguido. Mientras escribía, bajo los bombardeos de la última guerra, "La Filosofía de Mañana".

MARCELO I. MARTINEZ CANTON

A REVOLUÇÃO TOMISTA, por João Ameal, Ed. Librería Cruz, Braga 1952, 149 pgs.

No es ésta la primera vez que Ameal evoca la figura y medita la doctrina del Doctor Angélico. Desde 1938, cuando publicó el denso estudio sobre *São Tomas de Aquino* que Maritain juzgó capaz de "ayudar al desarrollo de un tomismo vivo", y aun desde antes, cuando auguraba un viraje feliz en la marcha de la humanidad en sus ensayos *No limiar da Idade-Nova*, las enseñanzas del autor de las *Summae* se habían convertido en la médula del pensamiento, en la segura norma con la que pudo deslindar yerros y verdades, sofismas y auténticos valores en todos los campos donde volcó su plural actividad: filósofo, político, literario, histórico.

Ahora, su intento no consiste en profundizar algún aspecto de la especulación escolástica, o en confrontar con alguna forma del pensamiento contem-

poráneo las tesis de la *philosophia perennis*; lo mueve un propósito de docencia más amplia e inmediata, nacido del anhelo de remediar en Portugal la centenaria superficialidad de una labor filosófica que se contentó con ser epígono minúsculo de las sucesivas escuelas francesas o alemanas en boga.

Ameal no ve otro medio para cambiar esta realidad desolante que el de la revolución, entendida en su significado prístino de vuelta a los orígenes, pero con un impulso que permita llevar muy adelante las verdades implicadas en ellos. Y ese punto de partida —tanto para Portugal como para las demás naciones de Occidente— no puede ser otro que la síntesis operada por aquel monje dominicano del medioevo que supo rechazar el mentido dilema entre agustinismo y aristotelismo, integrándolos y superándolos en un sistema que marcó para siempre la *línea de permanencia* del pensamiento humano.

Por supuesto, no se preconiza aquí el retorno pasivo a las admoniciones de Santo Tomás consideradas en su totalidad como artículos de un *Credo*: ciertas zonas de esa filosofía, en cuanto estaban ligadas al saber de la época y condicionadas por ésta, se han marchitado indiscutiblemente. Pero es también indudable que los principios sustentadores de la construcción tomista mantienen la validez de la primera hora, y este tomismo vivo, enriquecido por la experiencia de los setecientos años que nos separan de su fuente, es el apto para afrontar y resolver las *quaestiones disputatae* de nuestra época.

El promisor movimiento de la especulación contemporánea, que procura reanudar de algún modo la tradición metafísica después de siglos enteros de racionalismo, pragmatismo y materialismo, hace concebir a Ameal la esperanza de que el momento presente sea el más oportuno para encauzar por la vía de la Verdad la sed de esencias de tantos pensadores, ya que la “revolución tomista”, al consumarse, no sólo tendría la virtud de colmar esta ansia, sino de acabar con los titubeos y fallas de aquella reacción, claro resabio del largo período de extravagancia, rebeldía y ofuscamiento padecido por la inteligencia.

Quedaría así definitivamente superada la honda crisis del llamado pensamiento moderno, y se haría evidente, una vez más, la indestructible y serena estabilidad de los principios de la filosofía del sentido común. Ameal abre y cierra su libro —que no sólo propugna elocuentemente bellos ideales, sino que tiene la fuerza persuasiva de los argumentos sólidos— con una imagen que simboliza precisamente esta juventud perdurable en contraste con aquella caducidad: la imagen del discípulo de Alberto Magno cuando, a los veintisiete años, inició con su curso en la sala de Saint-Jacques una de las revoluciones más auténticas y fecundas de la historia de la filosofía.

ALMA NOVELLA MARANI

DIDATTICA, por Mario Casotti, Editorial la Scuola, Brescia 1952, 2 vols.

Mario Casotti, sin duda el más autorizado exponente de la pedagogía italiana neotomista, atesoró con prolija fidelidad en este tratado la experiencia de muchos años de labor docente, por lo que su obra constituye, a la vez, una magnífica presentación sistemática de la moderna arte educativa y un libro cálido de vida.

A conferirle esta última nota contribuye en no escasa medida el estilo ágil, directo, ameno que en sus giros y sus símiles conserva con evidencia la impronta del ambiente que lo creó, pues la *Didattica*, nacida en las aulas, es eco exacto de las lecciones y debates que Casotti mantuvo con sus alumnos, al punto que ahora, al dedicársela a ellos, se complace en que reconozcan en sus capítulos “la voz amiga que los acompaña desde la escuela donde se educaron a aquélla donde educarán”, para lo cual prefirió dejar sus expresiones “como surgieron, en el gozoso tormento de la investigación y la controversia”.

Seguramente parecerá superfluo consignar que esta obra, una de las más recientes del fecundo catedrático de la Universidad del *Sacro Cuore*, integra —y de algún modo corona— el edificio de su sistema pedagógico, cuyos cimientos echara hace más de un cuarto de siglo. No obstante, con esta puntualización queremos expresar que, en cuanto es una metodología, la *Didattica* presupone el conocimiento de los principios animadores de aquel sistema, expuestos en numerosos trabajos a partir de *Maestro e scolaro*, donde ya en 1930 Casotti manifestó resueltamente los motivos de su discrepancia con el idealismo entonces imperante en las escuelas de Italia. Por lo mismo, para comprender la actitud que el autor asume aquí frente a ciertos postulados de la “escuela activa” o “escuela nueva”, es preciso tener también presentes sus críticas a los principios naturalistas, rousseauianos, psicologistas y evolucionistas que a menudo la informan, y que Casotti denunció reiteradamente en ensayos monográficos luminosos como los dedicados a *Lambruschini e la pedagogia italiana dell'Ottocento* o a *La pedagogia del Rosmini e le sue basi filosofiche*.

Tres rasgos permanentes delínean la fisonomía del estudio que consideramos, a los cuales se alude con tanta frecuencia que es indudable el designio de Casotti de señalar en ellos las piezas vertebradoras de su concepción didáctica: en primer lugar, la adopción de todo cuanto ofrezcan de válido en el campo metodológico los diversos sistemas de pedagogía, incluso los recentísimos, sin que esta actitud comporte eclecticismo alguno, pues la selección se realiza a la luz de la verdad filosófica que proporciona al autor su profunda versación tomista; en segundo término, una deliberada intención de hacer justicia a los procedimientos didácticos tradicionales, desdeñados por muchos *a priori* y sin discernimiento, y de los que ahora Casotti reivindica los indudables aciertos parciales; por fin, el cuidado de subrayar las numerosas intuiciones de la pedagogía católica que descubrió, a veces con antelación de siglos, normas rectoras del mejor activismo contemporáneo.

El resultado de este trabajo de análisis y escogimiento es una diáfana trabazón de preceptos referidos no sólo a las exigencias genéricas de la lección o de la disciplina escolar, sino a cada una de las materias de estudio, que aparecen jerarquizadas en virtud de su capacidad formativa, pero enderezadas todas, en una auténtica concentración del saber, al último ideal educativo, que es la plasmación del alma del alumno según un paradigma altamente moral.

VERBUM DEI, por *B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. Fuller y R. Russel*. Comentario a la Sagrada Escritura, Tomo I, Herder, Barcelona 1956, págs. 940.

La aparición en 1953 del *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, fué considerada como un acontecimiento extraordinario en la historia del catolicismo inglés; no sólo por la oportunidad de dicha publicación, que venía a satisfacer la necesidad perentoria de una guía segura en las cuestiones bíblicas —como anotaba en el Prólogo el Card. B. Griffin—, y por su utilidad como comentario —no meramente popular, sino profundo y explayado de los textos sagrados en orden a la exposición del sentido literal, doctrinal y espiritual de los mismos; sino también por el número de colaboradores escrituristas católicos de habla inglesa, que por sí mismos significaban una real garantía de ciencia y ortodoxia.

La traducción y adaptación de este Comentario, que presenta ahora la Casa Herder, adquiere igual significado, por cuanto viene a colmar semejantes necesidades y exigencias en el mundo hispánico, sin que ello signifique un punto final en esta clase de trabajos, sino más bien una exhortación a intensos estudios que constituyan una causa cierta de florecimiento bíblico en nuestro ambiente. Por ello han de ser felicitados traductores y editores.

El primer volumen de la traducción, único aparecido hasta el presente, contiene:

1. Introducción General a la S. Escritura: cuestiones dogmáticas, literarias, críticas; historia, geografía, arqueología, etc. 312 págs.
2. Introducción al Antiguo Testamento: significado del A. T., religión de Israel, pueblos circunvecinos, cronología del A. T. 88 págs.
3. Comentarios al A. T.: Libro del Génesis hasta el 2 de los Paralipómenos; precedidos todos de las correspondientes introducciones especiales. 519 págs.
4. Finalmente y en Apéndice, los traductores han añadido una nueva serie de notas explicativas, entre las cuales merece particular atención la que expone la naturaleza peculiar de la inspiración, según la teoría de la causa instrumental en Santo Tomás, 19 págs.

Todo este material avalado por una abundante bibliografía, no sólo católica sino también heterodoxa (debidamente especificada como tal), que podrá ayudar a una ulterior investigación de los temas propuestos.

No es esta reseña, por su misma naturaleza, el lugar para hacer una detallada apreciación de cada una de las partes; sin embargo han de mencionarse particularmente el artículo sobre las Características literarias de la Biblia y la Introducción al Pentateuco (problema crítico). Asimismo, los comentarios suficientemente extensos como para dar al lector una idea acabada y científica del contenido de cada una de las partes de los sagrados libros.

En síntesis: *Verbum Dei* es una obra que hará conocer, comprender y amar las Sagradas Escrituras, y es ésta su mejor recomendación.

R. PRIMATESTA

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, por *Héctor D. Mandrioni*, Ediciones Troquel, Buenos Aires,, 1954.

Dos pueden ser fundamentalmente los modos de encarar una *Introducción a la Filosofía*: o se hace una disección de las partes que constituyen técnicamente la filosofía, separando cuidadosamente sus piezas anatómicas y presentándolas más o menos relacionadas ante el lector, o bien se corta de un solo tajo su capa exterior, su velo ocultante, y se la presenta vívida, palpitante, en una vivisección intelectual que muestre su fisiología, su constitución y funcionamiento como un todo interconectado e inseparable en sí mismo y —yendo aún más allá— del hombre. En el primer caso tiene el lector ante su vista todo un mosaico técnico de los elementos con que cuenta para filosofar; es capaz de aprender más o menos fácilmente un cierto número de definiciones y términos que le harán creer muy sencillo el dominio de esa nueva ciencia (o bien la supondrá una mera logomaquía), pero a la postre y a poco que piense por sí mismo, la desilusión de hallarse con sólo una cantidad de reducidas parcelas del conocimiento filosófico como prendidas con alfileres sustituirá al entusiasmo primero. En el segundo caso el espectáculo que le ofrezca el *corpus* vivo de la filosofía en función le causará esa admiración que es *semen sapientiae* (un desmayo frente al mismo hecho, si no es momentáneo, supondría falta de vocación); seguramente se encontrará al principio en una (pseudo-) inferioridad frente al que es capaz de definir sin vacilaciones la filosofía y desmembrarla —memorísticamente— en sus divisiones accesorias. Pero la diferencia entre ambos es notoria. Mientras uno creará saber *qué es la filosofía* el otro captará funcionalmente *el filosofar*; aquél podrá (!) ser un técnico de la filosofía, éste será un filósofo. El éxito fácil del primero será evidentemente más atractivo pero edificado sobre arena; la roca firme sólo se consigue filosofando y filosofando en una entrega total y generosa a la vida de la inteligencia, con el abrazo pleno al “*lungo studio, magno amore*” que ello exige. La Sabiduría es celosa de su esencia y no se entrega sino a través de una purificación, de una poda del sarmiento fructífero. Aquí también se da una especie de “triple vía” de la vida intelectual donde la *introducción a la filosofía* es la puerta estrecha de la vía purgativa.

De todo lo dicho surge entonces que las *Introducciones a la Filosofía* podrán dividirse en dos categorías generales: las técnico-expositivas, es decir, aquellas que —siguiendo el símil del comienzo— muestran la anatomía de la filosofía, con alguna dosis de historia que intenta situar un tanto al lector en la nueva problemática humanizándola pero que a menudo acaba por dar la sensación de estar exponiendo una suerte de *arqueosofía*, y las otras, las que van desplegando la anatomía en función de la fisiología que informa la obra y que podríamos denominar técnico-funcionales.

Y aquí, en esta última clasificación situamos a la *Introducción* de Mandrioni. Las palabras de su prólogo: “Esta *Introducción a la Filosofía* sólo pretende ser una Meditación sobre la naturaleza y tarea del saber filosófico. No es un esquema de cada uno de los problemas filosóficos y menos un repertorio o enciclopedia de las respuestas que estas cuestiones han merecido por parte de los filósofos”, la elimina —al menos intencionalmente— de nuestra primera clasificación, situación que se confirma plenamente a través de su lectura, donde, comenzando por situar la tarea del filósofo (c. I) y distin-

guiendo luego entre conocimiento científico y conocimiento precientífico (c. II), nos introduce a través de la vida anímica (c. III) al estudio de la filosofía como conocimiento universal (c. IV), racional (c. V), sistemático (c. VI) y fundamental de la realidad (c. VII) para acabar analizando las relaciones de la filosofía con la ciencia (c. VIII) y con la teología (c. IX), y exponiendo sucintamente en un capítulo final la división técnica de la filosofía.

Todo ello desarrollado con un criterio moderno pero sin *snobismo*, volcando las viejas ideas fundamentales —¿qué más viejo que el ser?— en los nuevos moldes de la expresión filosófica actual, lo cual da a la obra una frescura no siempre fácil de lograr, esquivando la tentación de un *rondó* centralizado sea en Platón-Aristóteles o bien en Descartes-Kant, para decirlo en pocas palabras. El repaso de los *textos* seleccionados incluidos al fin de cada capítulo en una muy loable idea —dijimos que la filosofía es inseparable del hombre—, así como de la bibliografía citada como extensión del tema, confirman lo dicho. Pero anotemos que se trata al mismo tiempo de una obra sumamente densa, donde las ideas y soluciones se suceden sin sobresaltos, sí, pero en empinada cuesta. Quien quiera introducirse en el quehacer filosófico a través de ella habrá elegido un buen medio pero también habrá menester de un Virgilio que le conduzca por el camino angosto y peligroso que allí se extiende. Si siempre es conveniente un profesor-guía, aquí ya es necesario para poder captar en todo su valor la apretada síntesis que nos ofrece Mandrioni en su meditada y personal introducción al filosofar.

J. E. BOLZAN

FILOSOFIA DELLE SCIENZE, por *Filippo Selvaggi S. I.*, Editorial Civiltà Cattolica, Roma, 1953.

Innecesario es destacar de por sí lo absurdo que resulta la ausencia de disciplinas epistemológicas en los diversos doctorados en ciencias de nuestras Facultades, enorme laguna que urge llenar y que hace de quien quiera comprender el panorama de las relaciones entre filosofía y ciencias empíricas, un principiante, un aficionado, siempre dependiente en sus deseos de *libros*, de obras más o menos amplias y sistemáticas que le permitan introducirse de por sí en tan interesante tema. Mas la escasez de tales obras hace que se espere siempre con interés la aparición de todo trabajo que pretenda —aun cuando sólo sea por su título— exponer en visión de conjunto el tema de la filosofía de las ciencias; y si bien a menudo decae ese entusiasmo previo con la lectura del libro, los pocos trabajos, como el de Selvaggi que hoy nos ocupa, compensan con creces aquellos esfuerzos un tanto frustrados.

Con método directo y positivo encara el autor en primer lugar el problema del origen y desarrollo de la ciencia en general, siguiendo el desenvolvimiento histórico de las diversas doctrinas e “ismos” en torno al problema, exponiendo y criticando sus virtudes y defectos. No faltan aquí breves pero precisas referencias tanto a filósofos como a físicos que se han ocupado directa o indirectamente de la fundamentación de las ciencias en el cuadro del conocimiento para acabar con la fundamentación de la ciencia en la escolástica

y, en capítulo aparte, con la teoría de la ciencia en general según Sto. Tomás.

En la parte especial, se ocupa sucesivamente de la matemática (objeto, principio y método), de la física (objeto, leyes y teorías físicas) y de la ciencia de la vida y del hombre (biología, psicología, sociología), concluyendo su ciencias, según la exposición precedente.

La exposición y desarrollo de los diversos temas que abarcan los títulos enunciados es epistemológicamente riguroso, presentando el problema concreto en cada caso y criticando —breve pero precisamente— las diversas soluciones presentadas, a la luz de la filosofía tomista y en un intento de construcción, si la frase conserva su valor luego de tanto abuso. Es claro que las soluciones propuestas por el autor no serán compartidas totalmente por científicos y filósofos: no podrían serlo en terreno tan espinoso; pero no se dejará de reconocer el valioso aporte que significan sus páginas para el esclarecimiento del problema que aborda; y si bien se trata de una obra primordialmente expositivo-didáctica —y el estilo del autor se adapta muy bien a ello— sería imposible no hallar, en un autor como Selvaggi, aquí y allá aportaciones y matices personales en las soluciones propuestas. Estamos en verdad ante una obra valiosa, en su doble aspecto de exposición sistemática y rigor epistemológico, todo lo cual nos mueve a recomendarla calurosamente tanto al principiante de que hablamos más arriba, quien logrará salvar con ella bastante bien el tajante abismo que crea su frágil cultura escolar entre filosofía y demás ciencias, cuanto al científico y al filósofo, a quien convendrá no perder de vista este sugestivo volumen.

J. E. BOLZAN

EL PENSAMIENTO PREFILOSÓFICO; Tomo I: Egipto y Mesopotamia, tomo II: Los Hebreos, por H. y H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen y W. A. Irwin, Breviarios del F. C. E., México 1954.

Surgida de un curso de lecciones dictadas en la Universidad de Chicago, intenta la presente obra resumir el pensamiento prefilosófico de Egipto (J. A. Wilson), Mesopotamia (T. Jacobsen) e Israel (W. A. Irwin) en cuanto se relaciona con el cosmos, la política y los valores de la vida en esos pueblos. Preceden y concluyen el trabajo una introducción sobre mito y realidad y un epílogo acerca de la emancipación del pensamiento (ambos por H. y H. A. Frankfort).

Pero es claro que el pensamiento prefilosófico es pensamiento religioso, ya que la actitud del hombre frente a la naturaleza y a sus semejantes nace como lógica consecuencia de la elaboración del dato religioso primitivo, del necesario relacionar datos *divinos*, o al menos aceptados como tales, y la existencia tal cual puede experimentarla. Por ello es que analizar un tal pensamiento prefilosófico supone tomar posición frente al hecho religioso que lo origina, posición que en este caso es un tajante racionalismo en sus autores, quienes siempre sacan conclusiones o explicaciones puramente naturales y simplistas al exponer el pensamiento, o mejor dicho la religión, de los pueblos mencionados. Ello se hace patente a través de toda la obra, donde impera la más cruda no-

ción de mito, patrón de medida del análisis emprendido; situación ésta que se agudiza, como puede sospecharlo el lector, al llegar al pueblo judío, donde el asombro repetidamente declarado que produce a su autor la originalidad, firmeza y perduración de la religión hebrea, de modo tal que debe aceptarla como sin precedentes, no lo lleva a trascender su racionalismo más estrecho en la interpretación de aquellos hechos. Se haría necesario otro volumen para refutar aunque más no sea que someramente las apreciaciones que allí figuran, en algunos casos sencillamente bárbaras (p. ej., Dios sería concebido en forma casi-humana puesto que el Génesis dice que el hombre ha sido hecho a Su imagen; durante la primera época se adoraba a Yahvé en Palestina en forma física, como a Marduk, Amón, etc.; puesto que Yahvé también juraba, debe concebirse la existencia de una potencia superior a El mismo; en el Salterio pueden hallarse expresiones de la magia; etc., etc).

Toda la obra exuda mitología: mitos en Egipto, mitos en Mesopotamia, mitos en Israel; y cuando la fuerte religión judía opone a tanta fantasía su Dios Unico y Personal, de cuya Voluntad (y Amor) todo depende, entonces se hace necesario, para ser consecuente, decir que "el pensamiento hebreo no llegó a superar por completo el pensamiento creador de mitos. De hecho, los hebreos crearon un nuevo mito: el mito de la voluntad de Dios".

No obstante, siempre algo queda de positivo. Por un lado, es interesante el intento de superar las teorías animistas y personalistas en el problema religioso al postular las relaciones entre el hombre y la naturaleza como logradas a través de una relación "yo"—"tú", pero también señalamos que dicha aseveración cabalga a menudo peligrosamente entre las teorías que pretende suplantar. Por otra parte, los pensamientos de Egipto y Mesopotamia están bien analizados en una síntesis ajustada, excepción hecha siempre del racionalismo que informa la obra.

En conclusión, y hechas las salvedades correspondientes a la mitomanía racionalista que impregna al trabajo, el primer volumen será de bastante utilidad y se puede notar alguna elaboración personal del problema tratado en él; cuanto al segundo, dada la intrínseca relación entre religión revelada e historia que vive en Israel, no aporta mayormente nada, salvo como ejercicio intelectual, como *puzzle* cultural para quien quiera repasar sus conocimientos bíblicos.

J. E. BOLZAN

PEDAGOGIA SISTEMATICA, por *Josef Göttler*, f. 22em. x 14, 430 págs. refundida y ampliada por el Dr. Johann B. Westermayr, trad. adaptada y prologada por Mons. Juan Tusquets, Editorial Herder, Barcelona. 1955.

El autor de esta obra ampliamente conocida en el público de lengua alemana hace un esfuerzo por no evadirse de lo que es estrictamente pedagógico y busca (como lo hace notar bien Mons. Tusquets en su Prólogo) una superación de la pedagogía individualista y socialista, ambas muy actuales en la Alemania en la que escribe esta obra realmente grande y de lenta elaboración. El pensamiento de Göttler está dentro de los límites más o menos precisos de

la tradición escolástica y sostiene que la Pedagogía, si bien participa del arte y debe regirse por principios éticos, "es una ciencia independiente, que se rige por sí misma y goza de autonomía metodológica" (p. 33), de modo que aunque esté "muy cerca de la ética y de la política", está "equidistante de ambas, dentro del departamento de las disciplinas prácticas": esta opinión del autor podría quizá ser objetada según la posición filosófica que se tenga, pero lo que es evidente por lo menos es que debiera haber sostenido la inmediata *subordinación* de la Pedagogía a la ética, con lo cual, si bien no dejaría de tener autonomía metodológica no podría considerarse "independiente". En realidad, ninguna ciencia práctica lo es del todo. Toda la obra está concebida de acuerdo a un plan *integral* porque no deja escapar nada del hombre y, concretamente, del niño, susceptible de educación. También es cierto que el filósofo no encontrará aquí mucho material donde ejercer su tarea, sobre todo si hace de crítico del libro, y la razón es muy natural: Salvo los grandes principios de la educación (en lo que estamos plenamente de acuerdo) la obra se fundamenta en la observación, en la experimentación y, en fin, en los más modernos métodos de la didáctica y de la organización educativa; no se trata entonces de una obra de Filosofía de la Educación sino de una exposición *sistemática* de la esencia y fin de la educación, de los valores educativos, de la persona misma del educando, de los educadores, de las formas de educación, de los medios educativos, de la didáctica o teoría de la instrucción educativa, del método educativo y la organización educativa; la obra concluye con lo que el autor llama "el cometido actual de la educación" y que puede resumirse así: a) Reanimar y profundizar la religiosidad; b) Revalorizar el concepto del hombre; c) La moralización de la juventud; d) Revivir la caridad cristiana. No podemos menos que expresar nuestra complacencia por la traducción española de esta obra que debiera estar en las manos de todos los maestros primarios de nuestro país y congratular a la benemérita Editorial Herder por este esfuerzo que se suma a los que intentan señalar el camino para alcanzar, como cita el mismo Göttler, "la madurez del varón perfecto" (Eph., 3, 13).

ALBERTO CATURELLI

C R O N I C A

ARGENTINA

En homenaje a la egregia figura de D. José Ortega y Gasset, la Institución Cultural Española realizó el 24 de noviembre un acto en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Hablaron en dicho acto: Avelino Barrio: *Ortega y Gasset y la Cultura Española*; Dr. Jaime Perriau: *La personalidad de Ortega*; Prof. Dr. César Pico: *La Sociología de Ortega y Gasset*; Prof. Dr. Juan P. Ramos: *El Estilo de Ortega y Gasset, en perfección de sobriedad*.

—La Editorial Sudamericana, en su Biblioteca de Filosofía ha publicado, traducida del alemán, la importante obra de Hans Urs von Balthasar: *La Esencia de la Verdad*.

ALEMANIA

El 6 de julio de 1955 falleció a la edad de 78 años el psicólogo W. Heilpach, profesor en Heidelberg. Las Ediciones Morata, Madrid, nos habían dado en 1952 la versión española de la importante obra de Heilpach: *Klinische Psychologie*, escrita en colaboración con De Rudder y Witte.

—Se han hallado los “diarios” manuscritos de F. Schlegel. Abarcan el periodo 1796-1829 y constituyen un material de gran importancia para el estudio del romanticismo y del idealismo alemán.

—Ha aparecido el volumen IV (461 páginas) de *Symposion, Jahrbuch für Philosophie*, que dirige Max Müller.

AUSTRIA

La Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, de Graz, ha publicado la segunda edición de la monumental obra de H. Bonitz: *Index Aristotelicus*, imprescindible instrumento de trabajo, que constituía casi una rareza bibliográfica. La primera edición apareció en 1870.

BRASIL

Con el Número 1, aparecido en noviembre de 1955, bajo el título de *Veritas*, la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul tiene su publicación propia, que dirige el Prof. Irmão José Otão Dirección: Praça Dom Sebastião, 2, Porto Alegre, Brasil.

BELGICA

El fascículo 33-34 de la *Revue Internationale de Philosophie* es consagrado al estudio de Montesquieu. Colaboran: Shackleton, Chevalier, Hendel, Derthé, Cotta, Beyer y Cabeen.

DINAMARCA

Del 10 al 16 de agosto de 1955, se realizó en Copenhague un Congreso con motivo del centenario de la muerte de Kierkegaard.

ESPAÑA

Bajo el título de *Augustinus*, ha aparecido el primer número de una nueva revista trimestral que dirigen: Victorino Capánaga y Adolfo Muñoz-Alonso. Dirección: Cea Bermúdez 59, Madrid, España.

—La Institución Teresiana publica *Eidos*, Revista de investigación e información cultural que dirige María Rosa Vilchez. Dirección: Gral. Mola 84, Madrid, España.

ESTADOS UNIDOS

El volumen XXIX de los *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association* reúne bajo el subtítulo de *Knowledge and Expression* los trabajos presentados y las discusiones habidas en la reunión del 12-13 de abril de 1955.

FRANCIA

Gaston Bachelard, profesor de Filosofía de las Ciencias en la Sorbona, sucede a E. Le Roy y Gaston Berger a René Le Senne en la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

—El número 2 de *Les Etudes Philosophiques* está dedicado a Edouard Le Roy y a Auguste Valensin. Se publica un inédito de Le Roy y trabajos de Lacroix, Marc y Ruy.

—El número 3 de la misma revista se dedica a René Le Senne. Se publican dos trabajos inéditos de Le Senne, y bajo el subtítulo de *Témoignages*, catorce autores nos hacen conocer los rasgos más salientes de la personalidad del filósofo recientemente desaparecido. Bajo el epígrafe de *Etudes*, se ocupan más sistemáticamente del pensamiento de Le Senne: Berger, Brunner, Forest, Guzzo, Maistriaux, Mesnard, Morot-Sir, Nabert.

—El 12 de noviembre de 1955 falleció en París D. Parodi, autor de numerosas obras de filosofía y director por muchos años de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

HOLANDA

El profesor A. G. M. van Melsen, conocido por sus trabajos de Filosofía de la Naturaleza, ha sido designado Rector de la Universidad de Nimega.

—En agosto de 1955 falleció el psicólogo G. Révész, a quien se deben notables trabajos de su especialidad.

—En 1955 falleció H. J. Pos, autor de importantes estudios en el campo de la Filosofía del Lenguaje y de Filosofía de las Ciencias. Era Director de la revista *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*.

ITALIA

En honor de Bruno Nardi, medievalista de fama internacional, el Ins-

tituto de Filosofía de la Universidad de Roma ha publicado dos volúmenes de trabajos monográficos con el título: *Medioevo e Rinascimento*.

—El premio Nacional de Filosofía que otorga la *Accademia dei Lincei*, correspondiente a 1955, fué conferido a A. Guzzo (Turín) y Bruno Nardi (Roma). El Premio Internacional de Filosofía (5 millones de liras) que otorga la misma Institución recayó en el profesor W. Jaeger.

—El fascículo IV y V de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (julio-octubre 1955; págs. 307-624), dedicado a Rosmini, exhibe colaboraciones firmadas por: Gemelli, Olgiati, Pasinetti, Severino, Mancini, Aceti, Soranzo y Oberti.

—Con el fascículo IV-V del *Giornale di Metafisica* (julio-octubre, 1955; págs. 545-826) se nos entrega más de una decena de artículos dedicados al pensamiento rosminiano. Autores: Antonelli, Braga, Porras, Franchi, Gray, Mattai, Riva, Roure, Schiavo, Sciacca, Turolla y Piemontese.

—*Rivista di Estetica* es el título de una nueva publicación cuatrimestral, que dirige Luigi Stefanini y cuyo pri-

mer fascículo (154 págs.) corresponde a enero-abril, 1956. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Padova, Italia.

—La *Rivista Rosminiana* (fasc. III IV), en homenaje al pensador que da nombre a la publicación, presenta un especial contenido debido a las plumas de Gambaro, Sciacca, Bogliolo, Antonelli, Flores d'Arcais, Brunello, Pusineri, Mattai, Morando y Bulferetti.

PORTUGAL

Correspondiendo a los fascículos III y IV (julio-diciembre 1955) de la *Revista Portuguesa de Filosofia*, se han reunido en un volumen, 788 páginas, los trabajos presentados en el *I Congreso Nacional de Filosofía*, tenido en Braga en marzo de 1955.

SUIZA

En un número especial 33-34, *Dialectica* publica cuatro estudios sobre el pensamiento de Kant como contribución al Kant-Jubiläum. Rubrican estos estudios: Gonseth, Bernays, Lachièze-Rey, Scholz.

NOVEDADES:

A. M. Landgraf: INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA LITERATURA TEOLOGICA DE LA ESCOLASTICA INCIPIENTE. Desde el punto de vista de formación de las escuelas.
260 págs. enc. 77.—

Eberhard Welty: CATECISMO SOCIAL, Tomo I. Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social (Bibl. Herder, vol. 18)
350 págs., en rúst. \$ 120.—, en tela 150.—

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

LIBRERIA CARLOS LOHLE

IMPORTANTE NOVEDAD

PSICOLOGIA

por Régis Jolivet

Precio \$ 130.—

Con la publicación de este tomo se inicia la edición del *Tratado de Filosofía* en 4 volúmenes de R. Jolivet. Por su doctrina moderna, por la clara y minuciosa exposición, comentario y discusión de las actuales corrientes psicológicas, este volumen se convertirá en un valioso libro de consulta para profesores y alumnos.

Continuamente recibimos novedades de Filosofía, Psicología, Teología y Sagrada Escritura. Aceptamos pedidos para importar desde Francia, Bélgica, Alemania, Inglaterra, etc.

Viamonte 795

T. E. 32-6239

Buenos Aires

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPANAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 60.— Número suelto \$ 15.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C R I T E R I O

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual \$ 80.— Semestral \$ 50.— Número suelto \$ 4.— Número atrasado \$ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.